This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

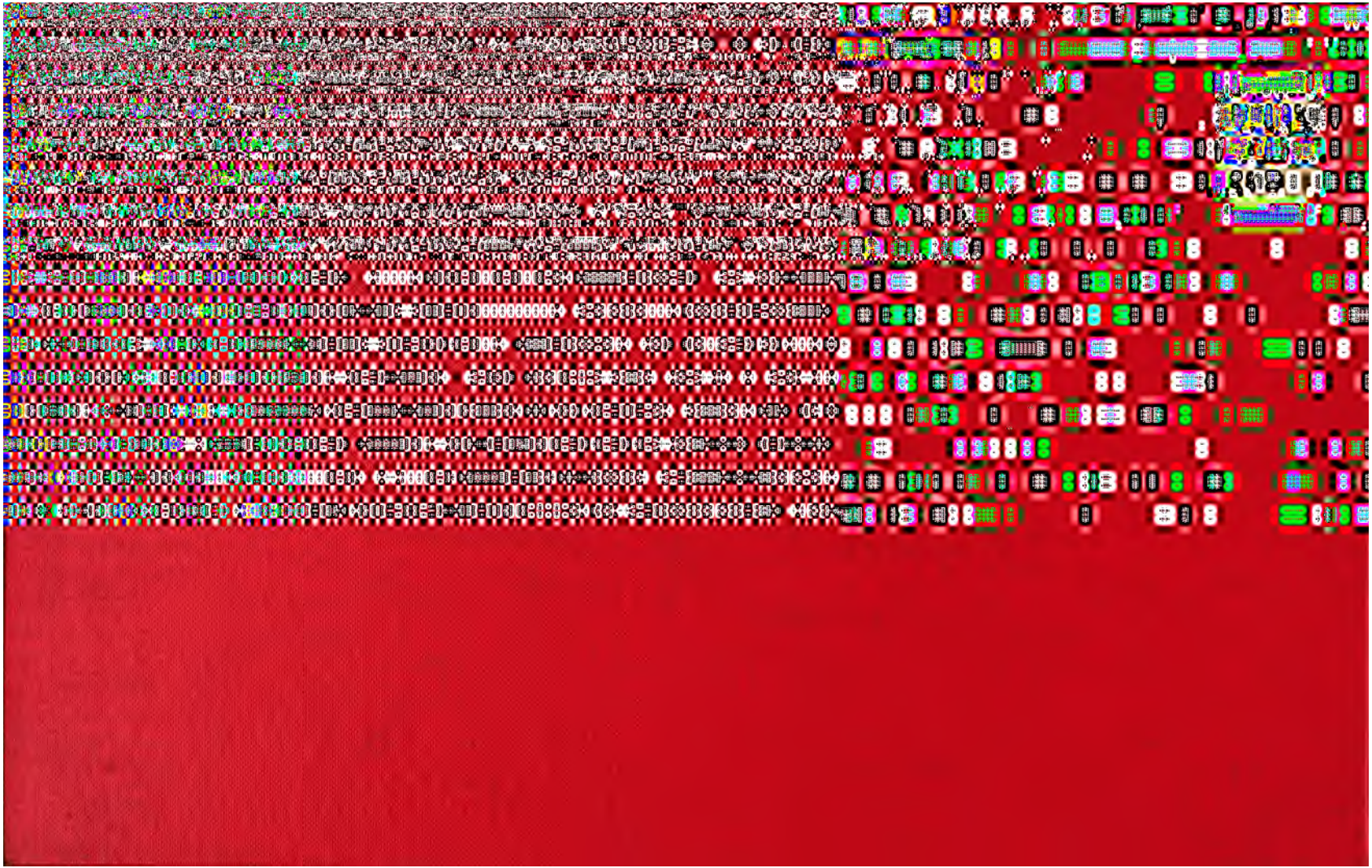
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

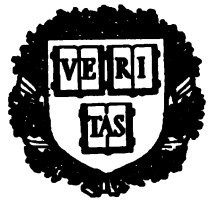
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



C 791.95

HARVARD COLLEGE
LIBRARY



FROM THE BEQUEST OF
JAMES WALKER
(Class of 1814)
President of Harvard College
"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences"

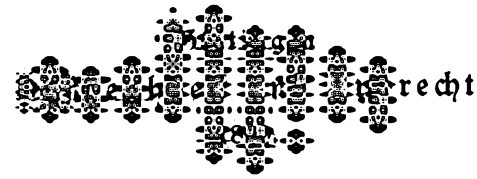
Die Lehre des Tertullians

Dritte Ausgabe

Tübingen

Osiander'sche Buchhandlung

[illegible]



C 791.95

HARVARD COLLEGE
OCT 9 1920
LIBRARY
Walker fund

Die Anfänge einer kirchlich-christlichen Wissenschaft sind damit gewonnen worden, daß sich die christliche Verkündigung einem gebildeten Heidentum gegenüber bewahrheiten mußte. Solange und soweit sich die Heilsbotschaft Jesu und seiner Apostel noch in den Grenzen jüdischer Nationalität hielt, ist derselben wohl mit einer rabbinischen Schulweisheit begegnet worden, aber einen eigentlich „gelehrten" Angriff hatte das Evangelium auf diesem Boden nicht erfahren. Nun war dasselbe schneller, als die natürliche Meinung erwarten konnte, von der Judenschaft übergegangen an die Heiden. In dem gebildeten Heidentum der römischen Welt fanden sich Gegensätze, die groß geworden waren durch eine Jahrhunderte lange Entwicklung — Gegensätze wie sie zusammengefaßt repräsentiert sind durch eine dem römischen Staate genuine, fein detailierte Norm des Rechtes einerseits, und andrerseits durch eine von Hellas überkommene, im Wesentlichen bereits ausgereifte Philosophie, durch eine Philosophie, die nunmehr freilich im römischen Weltstaat synkretistisch geworden resp. mit orientalischen Ideen versetzt war. Wollte das Heil von Christo die Welt gewinnen, so durfte an diesen Gegensätzen nicht vorübergegangen, so mußte zu ihnen ein Verhältnis gewonnen werden. Während nun die Ausbildung einer Kirche als äußeren Organismus an der äußeren römischen Rechts-Norm ihren Gegensatz, aber dann auch das Mittel ihrer Entfaltung hatte, mußte eine kirchlich-christliche Wissenschaft, als der Versuch, den Befund der christlichen Wahrheit sich innerlich zu vermitteln, an dem inneren Gegensatz der griechisch-römischen Philosophie — beides zugleich — ihre Grenze und ihre Ausdehnung finden.

So ist die kirchlich-christliche Wissenschaft nicht sowohl aus einem der christlichen Verkündigung rein immanenten Princip — darum nicht systematisch — sondern unter dem Druck jenes bezeichneten Gegensatzes — darum apologetisch — erwachsen und erstarkt.

Einen relativen Abschluß hat dann die rein apologetische Entfaltung des christlichen Wahrheitsbefundes damit gewonnen, daß Origenes der Kirche eine erste kirchlich-christliche Dogmatik mit seinem περὶ ἀρχῶν geschaffen hat[1]).

Es sind 3 Richtungen, in welche sich bis auf Origenes die Bewegung der kirchlich-christlichen Wissenschaft auseinander legt. Will man diese Richtungen in ihren Repräsentanten haben, so sind es die Apologeten, die ihre Theologie an die Alexandrinische Schule (Clemens, Origenes) weitergeben; so ist es die kleinasiatische Theologie, die ihren Höhepunkt in Irenäus gewinnt, und so ist es endlich die Karthagisch-römische Theologie, präskribiert durch den Namen Tertullians.

Welches sind nun die charakteristischen Merkmale dieser drei Richtungen?

Die Apologetisch-alexandrinische Theologie sieht und deutet die christliche Wahrheit vornehmlich unter dem Gesichtspunkt einer höchsten d. h. abschließenden Philosophie: das Christentum als die rechte, weil durch den Logos offenbarte Gotteslehre resp. als rechte Erkenntnis (γνῶσις) Gottes. Darum auch hier ein kühnes, immermehr ansteigendes Vertrauen, den reichen Inhalt der christlichen Verkündigung der Macht des Gedankens ein- und unterzuordnen; (wachsende Bevorzugung des Wissens vor der ψιλὴ πίστις). Was aber den Mangel dieser philosophischen Theologie bedeutet, das ist — bei allem Eingehen auf die Geschichte (Weissagungsbeweis) — der ungeschichtliche Sinn, der sie kennzeichnet. Speziell für den historischen Jesus resp. für die Daten seines Lebens, Leidens, Sterbens hat diese Theologie (Justin ausgenommen) ein nur geringes, oder gar kein Verständnis gewonnen — der Logosgedanke hat dieses Verständnis verwehrt.

Die Kleinasiatische Theologie (Irenäus) ist nun im Gegensatz zu jener Theologie der Probleme eine „Theologie der Thatsachen". Die Geschichte, die dort um ihr Recht gebracht war, hat hier ihre Anerkennung gefunden. Die Offenbarungsgeschichte eine Heilsgeschichte, von Stufe zu Stufe gesteigert, bis sie sich vollendet und endlich zusammenfaßt in Christo-Jesu, dem zweiten Adam (recapitulatio des Irenäus), dem Sohne Gottes, dem Offenbarer

1) Wir sagen: Kirchlich-christliche Dogmatik — was man eben von den Systemen der Gnostiker, besonders eines Valentin, nicht sagen kann. Hier sind die christlichen Elemente im Paganismus untergegangen.

der Gottesliebe. Diese Thatsachen des Heiles Punkt für Punkt aus dem Organismus der Heilsgeschichte zu erklären, das ist hier die Aufgabe der Theologie. Aber mit dieser Aufgabe ist auch zugleich ihre Grenze bezeichnet. Die Theologie muß ihren Haltepunkt finden eben an den Thatsachen der Offenbarung, wie sie die Schrift beschließt. Sie darf nicht nach der Methode der Gnosis[1]) diese Thatsachen zu Problemen umgestalten, nach einer Offenbarung hinter der Offenbarung grübeln (sapere ultra scripturam).

Endlich die Karthagisch-römische Theologie, zusammenbefaßt in der Theologie Tertullians. Hatte die Theologie der Apologeten resp. Alexandriner die Offenbarung vornehmlich als die „wahre Philosophie" nachzuweisen gesucht, hatte die Kleinasiatische Theologie (Irenäus) dieselbe als die Geschichte des Heiles gepredigt, so ist sie von der Karthagisch-römischen Theologie (Tertullians) vorab als ein Gottesgesetz (lex, regula fidei) begriffen. Darum werden hier die Thatsachen der christlichen Offenbarung weniger aus einem innerlich-religiösen als einem äußerlich-rechtlichen Gesichtspunkt angesehen und gewertet. Darum werden sie als ein Statutarisches in der Kirche aufgerichtet und der christlichen Persönlichkeit als ein unumgängliches Gebot (auctoritas) auferlegt. Darum ist hier der ganze Prozeß des Heiles mehr unter das Licht des unabwendbaren Willens, als der erbarmenden Liebe Gottes gerückt. Das Heil ist vornehmlich eine Norm, dem Einzelnen weniger innerlich vermittelt als ihm äußerlich gegenübergestanden, damit sie den Glauben zur Seligkeit orientiere. So wird diese Theologie eminent praktisch: denn die große Menge der Gläubigen braucht ein Glaubensgesetz, braucht Normen, in denen sie einhergeht. Aber da auch in der großen Menge das Bedürfnis wach wird, diese Normen sich nach Maßgabe verständlich zu machen, so wird der auctoritas die ratio hinzugefügt, die Normen werden einer syllogistisch-dialectischen Betrachtung unterstellt, einer Betrachtung, die alle Philosophie im Prinzip beiseiterückend, gerade nur immer so weit reicht und reichen soll, als das populäre Verständnis sie zu begleiten vermag. Darum hat sich auch diese Theologie je mehr und mehr mit der Psychologie befreundet — ja, man kann sagen: Ihre Psychologie (vgl. Tertullians de anima) ward ihre Stärke[2]).

1) Auch der kirchlichen Gnosis hat Irenäus nur mit geteiltem Herzen gegenübergestanden, vgl. adv. Haer. II, 28. 3. 7f.

2) Das ist später an Augustin vollends deutlich geworden.

Es ist eine Theologie der Wirklichkeit, der Realität — mit der Wirklichkeit (anima naturaliter christiana; natura) verknüpft sie, auf die Wirklichkeit berechnet sie die Offenbarung [1]).

Von diesen 3 ältesten kirchlich-theologischen Richtungen hat bekanntlich die Richtung der Karthagisch-römischen Theologie je mehr und mehr den Principat gewonnen. Das liegt nun nicht nur an äußeren Umständen (vgl. z. B. die Bedeutung Roms), sondern das ist eben bereits in dem Charakter dieser Theologie angezeigt. Auch in der Religion, die in der Welt ihre Basis sucht, ist immer das Praktischere zugleich auch das Mächtigere — darum errang dann auch in der Kirche, die organisierte Kirche (Weltkirche) war und immer mehr wurde, die „praktische Theologie" Karthago's und Rom's ihre weit vorwiegende Bedeutung. Wissenschaftlich durchaus unkräftig im Gefolge der Apologetisch-alexandrinischen und Kleinasiatischen Theologie gestanden, hat sie diese Theologie latitudinarisch d. h. für die Kirche nutzbar gemacht. Erst in ihrer Hand ist diese kirchliche Theologie ein wirklich kirchenbildender Faktor geworden.

Auch in unserer Arbeit, die die Gotteslehre Tertullians behandelt, werden wir die wissenschaftliche Abhängigkeit von der Karthagisch-(römisch)en Theologie von der Apologetisch-(alexandrinisch)en bestätigt finden [2]). Aber gerade an dieser Stelle wird auch für den, der die Apologetisch-(alexandrinisch)e Theologie kennt, der praktischere d. h. realistischere Zug der Karthagisch-(römisch)en Theologie auffallen.

---

1) Während wir mit Thomasius, Dogm. Gesch. 1886 I 136 ff. in der Charakteristik der Apologetisch-alexandrinischen und der Kleinasiatischen Theologie übereinstimmen, scheint uns doch das, was er über die Karthagisch-römische Theologie (Tertullians) zu sagen weiß, zu wenig erschöpfend. Er sieht das Eigentümliche dieser Theologie schließlich in nichts weiter, als in der Bevorzugung der Natur, resp. in ihrer hier propädeutischen Bedeutung für den Glauben. Dies ist wohl richtig, aber nicht ausreichend. Harnack, Dogm. Gesch. 1890 III 12 ff. hat hier genauer gesehen. — Im Übrigen erhebt die gegebene Charakteristik dieser 3 Richtungen natürlich nicht den Anspruch, erschöpfend zu sein. Nur immer je das Hauptsächlichste sollte sie hervorheben.

2) Überhaupt ist die altkatholische Gotteslehre im Allgemeinen nicht hinausgegangen über den von den Apologeten aufgestellten Begriff. Das gilt für die beiden Seiten ihrer Gotteslehre, nämlich für ihren speziellen Gottesbegriff, wie auch (Irenäus macht hier eine Ausnahme) für den Begriff ihres göttlichen Logos. Für die beiden Seiten — denn die Ansätze einer „Lehre vom Geist" sind rudimentär geblieben. Was nun die Gotteslehre Tertullians anlangt, so sind, den speziellen Gottesbegriff betreffend, neu eigentlich nur die Kategorien der

Man hat diesen realistischeren Zug, wie er bezeichnend in der Gotteslehre Tertullians hervortritt (z. B. Anlehnung der Offenbarung an die Natur, Sinnlichkeit der Gottesvorstellung ꝛc. ꝛc.) aus heidnischen resp. stoischen Ingredienzien zu erklären versucht. Damit ist aber der originale Charakter jener Theologie durchaus verkannt. Unsere Arbeit wird sich zugleich mit der Darstellung der Tertullianischen Gotteslehre den Zweck setzen, die darin enthaltenen realistischeu Elemente als ihr von Hause aus angehörende nachzuweisen.

Der spezielle Gottesbegriff Tertullians.

Aus einem doppelten Quellort schöpft Tertullian die Erkenntnis Gottes — aus der Natur und der Offenbarung.

Die Natur, ein κόσμος (apol. 17, vgl. adv. Marc. I 13 ornamentum; cultus), ist die Sichtbarkeit Gottes [adv. Herm. 45, adv. Marc. II 3ff.: si quaeritur in qua conditione sit notus (deus), ab operibus eius incipere (oportebit)], gleichsam ein lebendiges Wort des Schöpfers, eine laute Predigt den Völkern (apol. 17, de test. an. 1. 5.: magistra natura, anima discipula. Quidquid illa edocuit, aut ista perdidicit, a deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae). Und der Inhalt dieser Predigt? Erkennet, daß ich Gott bin, spricht der Herr! (adv. Marc. I 10: siquidem a primordio rerum, conditor earum cum ipsis pariter compertus est, ipsis ad hoc prolatis, ut deus cognosceretur vgl. c. 16). So wird die Natur, jene objective Erscheinung des Weltenbauers, jenes opus rationale der höchsten Vernunft (vgl. de an. 16; adv. Marc. I 13), ein Beweis des göttlichen Daseins. Und zwar ist dieser Beweis nicht auf dem Wege eines komplizierten Schlußverfahrens ermöglicht — er ist ein naturale der menschlichen Seele (de test. an. 1. 5: mirum, si a deo data homini, novit divinare. Tam mirum, si eum a quo data est novit). Die menschliche Seele,

„Güte" und „Gerechtigkeit" Gottes (vgl. adv. Marc. I 23—28. II, 11ff. u. ö.), aber dieses Neue findet sich dann wieder bei den übrigen Repräsentanten der altkatholischen Theologie, besonders bei Irenäus (III 25. 2 u. ö.) und Hippolyt (Philos. X 32).

Was den Begriff des göttlichen Logos angeht, so ist nichts neu (vgl. die Logoslehre Tatians). Tertullian ist nun aber der Erste gewesen, der es überhaupt unternommen hat, dem „Geist" eine spezifische Dignität zuzuweisen — wenn er dann auch in den Anfängen stecken geblieben ist.

und zwar jede einzelne menschliche Seele[1]), nicht nur eine, die eine besondere Veranlagung darauf hätte, ist der Ort des unmittelbarsten Selbstzeugnisses des Einen, das All umfassenden Gottes (de test. an. 6: merito igitur omnis anima rea et testis est; in tantum et rea erroris, in quantum testis veritatis). Das ist die „psychologische Thatsache" (vgl. Esser, die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893. S. 172), welche mit jener anderen kosmologischen zusammengenommen, über die erscheinende Welt und ihre Mannigfaltigkeit hinausführt zu dem transcendenten und einheitlichen Grund alles Seins und Daseins, zu Gott (adv. Marc. I und II passim, IV 1: non nego, distare documenta eloquii . . . . dum tamen tota diversitas in unum et eundem deum competat; vgl. de carne X 9. de an. 16). Es war also durchaus kein „reiner Empirismus", der dem Tertullian die natürliche Gotteserkenntnis vermittelte. Die Gotteserkenntnis war ihm vielmehr eine Mitgift der menschlichen Seele (apol. 17: testimonium animae naturaliter christianae; vgl. de test. an. per totum). Freilich darf das nicht in dem Leibnizischen Sinne einer „angeborenen Gottesidee" verstanden werden, als hätte die Seele den Gedanken Gottes, den formalen Gedanken, a priori fix und fertig; als hätte sie ihn vor aller und jeder Berührung mit der Wirklichkeit, die sie in sich selbst und in der äußeren Welt erlebt, gleichsam als Regulativ einer systematischen Betrachtungsweise der gesamten Wirklichkeit, als formales Prinzip ihrer Anschauung gegenwärtig. Das Bewußtsein von Gott ist für Tertullian der Seele wohl unmittelbar, aber nicht unvermittelt. Es ist ihr unmittelbar der Fähigkeit nach — potentia; aber actu wird unvermittelt durch Beziehung der Seele auf die Wirklichkeit[2]).

---

1) Das war dem Tertullian gegenüber der Valentinianischen Gnosis von besonderer Wichtigkeit. Bekanntlich unterschied Valentin die Welt der imagines, visibilia, temporalia, kurz die Sinnenwelt von der oberen Welt, der wesenhaften, der superna, arcana, apud pleroma constituta. Und nicht jedem, der in der Welt des Scheines, der Sinnenwelt, zu Hause war, eignete das semen spirituale für die Gnosis der oberen, geistigen Welt. Ein prinzipieller Dualismus, der nur ein anderer Ausdruck jenes Dualismus war, welchen auch Marcion mit seinen oberen (guten) und mit seinem niederen (gerechten) Gott repräsentierte (vgl. de an. 18 adv. Marc. II 2).

2) Zuletzt ist es einfach die populäre Form des kosmologischen Gottesbeweises, die wir bei Tertullian haben. Der naive Verstand schließt allgemein (apol. 17, de test. an. 1. 5f.) von der Totalität des mannigfaltigen Bedingten auf die Existenz Gottes als eines letzten Bedingenden.

Aus dem unmittelbar Rationalen des Selbstbewußtseins (animal rationale; de carne X 12) und aus dem mittelbar Rationalen des Weltbewußtseins (de an. 43; vgl. adv. Marc. I 13) bildet die anima rationalis (de an. 16; vgl. 38 41; natura intellectualis de an. 6), selbst ein afflatus (adv. Marc. II 9; vgl. de an. 9) des göttlichen Geistes, ihren ursprünglichsten und erhabensten Gedanken, den Gedanken, in dem sich ihr Geistsein vollendet (de test. an. 2ff. 1. 6), den Gedanken Gottes (adv. Marc. II 16). Den, der die Natur hingebreitet hat, schaut die ahnende Seele wie im Spiegel und Gleichnis (de an. 43), wie von Ferne (de spect. 2: de longinquo non de proximo; vgl. adv. Marc. IV 25; de an. 43) — den, der Grund und Zweck[1]) alles Erkennes ist. Und so ist die Natur ein Abbild[2]), gleichsam die psychologisch-kosmologische Verkleidung Gottes, und als solche wohl ein Prophet seiner Herrlichkeit — und doch eben nur ein Prophet, einleitend und vorbereitend und letztlich hinausweisend über sich selbst, eine Weissagung, harrend der Erfüllung (vgl. de res. carn. 12: praemisit tibi naturam magistram, submissurus et prophetiam, quo facilius credas prophetiae discipulus naturae; vgl. adv. Marc. II 5. III 2ff.).

---

1) Grund und Zweck alles Erkennens ist Gott, insofern er eben Grund und Zweck alles Seins ist. Der kosmologische Gottesbeweis lenkt in den physikotheologischen über (vgl. adv. Marc. I 13f. III 14 u. ö.). Die negative Kritik dieser Beweise ist ja nach Kant bekannt; wir übergehen sie darum. — H. Kellner (Übers. von Tertull. sämtl. Schriften. Köln 1882 II 156. Anm. 1) hätte nun gern neben diesen nahe bei einander stehenden Gottesbeweisen auch noch den davon nicht weitentfernten ontologischen Gottesbeweis (vgl. Falckenberg, Gesch. d. neuer. Philos. 2. Aufl. 1892 S. 309) wenigstens in seinen Grundzügen bei Tertullian entdeckt. Allein Tertullian hat den ontologischen Gottesbeweis nicht. Überall — in adv. Marc. I und II ist keine Stelle, die auszunehmen wäre auch nicht adv. Marc. I 22 — ist das Dasein Gottes als des höchsten Wesens, als absolute Aseität vorausgesetzt, und von diesem absolut seienden höchsten Wesen werden nunmehr wesenhafte Eigenschaften prädiziert, Eigenschaften, die als ein ens necessarium eigentümlich sind dem ens realissimum. Das ist immer und überall der Weg. Von der Idee des höchsten Wesens aus wird nicht geschlossen auf sein Dasein, sondern auf ein Sosein, wie es diesem höchsten Wesen, wie es seiner Idee entspricht.

2) Die Frage, ob Tertullian sich die cognitio dei naturalis nach Analogie der Platonischen Ideenlehre gedacht hat, und wie er sich überhaupt zu dieser Lehre verhält, kann systematisch erst in der Logoslehre Tertullians beantwortet werden.

Was ist es um diese Anlehnung Tertullians an die Natur, an das natürliche Zeugnis der Seele? Liegt hier bereits eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* vor? Hat Tertullian, wenn er den einen Faktor seiner Gotteserkenntnis in der Natur erschaute, heidnische resp. stoische Gedankenreihen in seine christliche Theologie übernommen?

Allerdings, bei der Stoa, wie bei Tertullian wird Gott erkannt aus der Natur — ja, bei beiden wird er erkannt mittels desselben Organs, mittels der vernünftigen menschlichen Seele, bei den Stoickern ein *πνεῦμα*, und bei Tertullian ein afflatus (adv. Marc. II 9) des göttlichen spiritus (vgl. Rauch, Einfl. d. stoisch. Philos. auf die Lehrbildg. T. Halle 1880, S. 25ff. und Hauschild, Ration. Psychol. u. Erk. Theor. T. i. Progr. d. Städt. Gymnas. zu Frankfurt a. M. Ostern 1880, S. 15ff.). Aber bereits in dem, was die vernünftige Seele für die Stoa und für Tertullian bedeutet, ist eine charakteristische Differenz, ja, man möchte sagen, die hier bereits den Ausschlag gebende Differenz enthalten. Das menschliche Pneuma der stoischen Schule ist kein Abgeleitetes der transcendenten Gottheit, kein von dieser Gottheit gleichsam als Ort seiner Ankündigung Geschaffenes (vgl. dagegen die anima naturaliter christiana Tertullians) — es ist die substanzielle Gottheit selbst, die dem Weltprozeß immanent, sich hier auf ihren höchsten Ausdruck bringt. Und wenn dieses sozusagen gottmenschliche Pneuma der Stoa die Gottheit aus der Natur erkennt, so heißt das nichts anderes, als: Gott findet sich wieder in der Natur, Gott erkennt sich mittels seiner selbst. Diese Auffassung repräsentiert ihre regelrechte Abkunft aus dem strengen Pantheismus der Stoa. Denn Pantheismus ist die Stoa und Pantheismus ist sie geblieben, so lange sie klassisch geblieben ist und wo sie (vgl. Seneka, de vit. beat. c. 8. de provid. c. 8. epist. 16; vgl. nat. quaest. 1 prol. II, 45. de benef. 4, 7. epist 83, 1. 41, 1 u. ö.) den Schein eines Theismus erweckt, da bedeutet dieser Theismus nichts weiter als eine mytische Abbreviatur des pantheistischen Gedankens, als eine Schauung des „reinen Begriffs" unter der Form der „Vorstellung". Das stoische Pneuma, das seinen Gott in der Natur findet, findet sich hinzu als ein Gleiches zu Gleichem, erkennt dieses Gleiche durch Gleiches. Gott vollzieht die Setzung seiner selbst (Gott erkennt sich selbst), indem er die Setzung der Natur vollzieht (indem er die Natur erkennt) — Gott als absolutes Sein und als ab-

solute Selbsterkenntnis. Gott ein Subject = Object, nicht reines Subject des Seins und Erkennens, sondern immer nur Subject indem zugleich Object, aber ebensowenig je reines Object, sondern immer nur Object, indem zugleich Subject. Und indem wir mit der Stoa uns bis zu dieser Höhe der Spekulation haben vorwärts treiben lassen und eben meinen, die Spitze gewonnen zu haben, d. h. den Gott, den wir suchten, am unmittelbarsten zu haben — da wachen wir auf wie aus einem Traume und merken, die volle Objectivität Gottes und darum auch die Erkenntnis derselben ist an dem Lichte des spekulativen Gedankens verblichen und hinübergenommen in uns selbst, in die „Subjectivität des denkenden Bewußtseins", in eine Subjectivität, in die wir uns immer wieder verfangen, so oft wir auch den durchmessenen Denkprozeß revidieren mögen. Was wir mit der Stoa gefunden haben — ja, es ist wohl die Erkenntnis Gottes aus der Natur, aber die Erkenntnis Gottes *als Natur*, als eine immer identische, absolute Selbsterkenntnis. Weiter kann uns die Stoa auf ihrem Prinzip nicht tragen, als zu dem Satze, in dem sie dem Spinozismus vorgegriffen hat: deus sive natura (vgl. übrig. E. Wadstein, Einfl. des Stoicism. auf die älteren christlichen Lehrbildg. Stud. Krit. 1880. S. 587/665; Ritter, christl. Philos. Göttingen 1858. S. 292ff.; F. Chr. Baur, Seneka und Paulus ꝛc. Zeitschr. wiss. Theol. 1858. S. 171ff.).

Der Pneumabegriff der stoischen Schule, von dem wir ausgingen, ist, wie wir sahen, nichts weiter, als der Begriff eines Individualfalles der substanziellen Gottheit; und wenn dieses Pneuma herangebracht wurde an die Natur als Erkenntnisapparat der Erkenntnis Gottes, so hieß das: Gott als Subject setzt sich durch eine ideelle Funktion sich selbst gegenüber als Object; Gott schaut sich ein Individualfall gleichsam nach einer sympathetischen Regel wieder als die Identität der das Universum repräsentierenden Individualfälle. Immer bleiben wir dabei in dem nie durchbrochenen Zirkel einer Selbstsetzung, des Subjects, das sich selbst als Object setzt, und des Objects, daß sich reflectiert im Subject — der Zirkel einer absoluten Selbstsetzung Gottes, ein Pantheismus. Aber wie? Der afflatus Tertullians war ein afflatus des göttlichen spiritus. Ist das am Ende nicht dieselbe Identität des Göttlichen und des Naturhaften als in der stoischen Schule? Oder wo soll die charakteristische Differenz, die wir doch behaupteten, liegen? Die charak-

teristische Differenz liegt darin, daß in dem Pneuma der Stoa die Gottheit selbst begriffen wird, in dem afflatus Tertullians aber, trotzdem er als ein afflatus des göttlichen spiritus angesehen ist, eine strikte Trennung des Göttlichen und des Naturhaften festgehalten wird (vgl. Hauschild a. a. O. S. 17f. und adv. Marc. II 9). Es ist nun freilich nicht zu leugnen, daß die Art und Weise, wie Tertullian diese Trennung zwischen göttlichem spiritus und menschlichem afflatus durchgeführt und aufrecht erhalten hat, doch eine recht kleinmeisterliche ist. Sie ist nicht überzeugend. Diese Trennung, wie sie behauptet wird, hinterläßt den Eindruck, daß sie lediglich auf künstlich eingeführten Restriktionen besteht. Sie ist nicht natürlich gewachsen, sondern gemacht. Es ist erlaubt, den afflatus des göttlichen spiritus und den Logos Gottes in Parallele zu setzen. Beide sind aus der Substanz (deus est spiritus adv. Marc. II 9; vgl. apol. 21) Gottes; beide sind eine portio Gottes (vgl. ibid.) und als solche in Subordination gedacht. Aber während der Logos mit dem Vater-Gott in eine Einheit gesetzt bleibt, wird eine totale Trennung des menschlichen afflatus vom spiritus Gottes eingeführt. Dort ist die Linie, die Logos und Vater-Gott eint, mit überzeugender Sicherheit nachgewiesen, hier ist die Linie, die afflatus und spiritus auseinanderhält, eine recht schwache, nur gewaltsam aufrecht erhaltene. Indessen — der Modus, wie menschlicher afflatus und göttlicher spiritus getrennt sind, kann uns hier gleichgiltig sein. Uns kommt es nur auf die Thatsache an, daß beide mit deutlichem Bewußtsein voneinander getrennt sind. Das ist hier von entscheidender Bedeutung. Der menschliche afflatus, so sehr er aus dem göttlichen spiritus gleichsam herausgeflossen war, blieb für Tertullian ein anderes, dem Zusammenhang der endlichen Dinge der göttlichen Transcendenz gegenüber Eingeordnetes. Er gehörte, immerhin eine Sezession Gottes, seinem Wesen nach dem Menschen, als das Prinzip seines Lebens, seiner Erkenntnis; ja, er konstituierte geradezu die Selbstheit des Menschen Gotte gegenüber. Hier präsentiert sich uns nicht ein Pantheismus — hier ist ein strenger Dualismus geboten, Mensch und Gott, Zusammenhang der endlichen Dinge und absolute, unendliche Aseität. Und nun ist es in der That erlaubt, von einer Erkenntnis Gottes zu reden, die mehr ist als eine absolute Selbsterkenntnis. Es ist die transcendente Wesenheit Gottes, die hereinragt in die endliche Welt, als ihre Kausalität, als ihre Teleologie — die sich gleichsam

spiegelt, das Urbild in seinem Abbild, in dem, was es geschaffen hat, die Natur. Und die Natur erhebt in dem Höchsten, was sie ihr eigenes nennt, im menschlichen Geiste, ihrem Schöpfer ihr Haupt entgegen, ihm nachrechnend, nein nicht nachrechnend, sondern nachbetend seiner Allmacht, die ihr Geheimnis enthüllt in seinen göttlichen Werken. — So gewiß also Tertullian mit der Stoa von einer Erkenntnis Gottes aus der Natur weiß, so verschieden ist doch die Art, wie beide davon wissen. Die Stoa charakterisiert die Naturerkenntnis Gottes als eine Schauung Gottes seiner selbst. Tertullian weiß dagegen nur von einer Erkenntnis Gottes aus der Natur, die eben eine Erkenntnis Gottes als eines andersartigen, verschiedenen bleibt. Dort ist Gott das Prinzip der Naturerkenntnis als seiner Selbsterkenntnis, hier ist die Natur in ihrer obersten Blüte das Prinzip der Gotteserkenntnis, Gottes, als eines ihr heterogenen. Also auf beiden Seiten eine toto coelo verschiedene Auffassung (gegen Harnack a. a. O. I 529 und Siebeck, Gesch. d. Psych. I 2. S. 371f.).

Die Gotteserkenntnis, die Tertullian aus der Natur schöpft d. h. die natürliche Gotteserkenntnis, findet nun ihre Erfüllung, ihre Vollendung in der Gotteserkenntnis aus Offenbarung d. h. der übernatürlichen Gotteserkenntnis (vgl. adv. Marc. I 18: nos definimus deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum: natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus etc.; vgl. I 17. I 10ff. apol. 18. 40. adv. Marc. II 3. 5. IV 25 de praescript. 14. ad nat. II 4ff. de an. 1f. 14. 21. 26. de test. an. 5f. de carne X 2. de res. carn. de cor. mil. 5). Diese Gotteserkenntnis aus Offenbarung will Hauschild (a. a. O. S. 2f.) als die einzige Gotteserkenntnis Tertullians gelten lassen. Nach ihm ist es lediglich ein Mißverständnis, von einer Gotteserkenntnis, die Tertullian aus der Natur gewönne, zu reden. Er schreibt (S. 2): „Tertullian hat nur scheinbar neben die heilige Schrift (= Offenbarung) als 2. Erkenntnisquelle die Natur gesetzt, in der That aber bezeichnet diese nur den besonderen Ausgangspunkt der Erkenntnis, welchen die Offenbarung in der Schöpfungsgeschichte gegeben hat, denn Gott kann aus der Welt des Gewordenen (Natur in gewöhnlichem Sinne) nur recht erkannt werden, wenn man weiß, wie diese Welt geworden (natura Tertullians); das sagt uns aber die heilige Schrift. So giebt es für Tertullian hinsichtlich aller übernatürlichen Erkenntnis — welche aber könnte höher sein als die Erkenntnis Gottes? — doch nur eine Erkenntnisquelle: Die

heilige Schrift". Es muß der Dialektik Hauschilds aufbehalten bleiben, mit diesen Sätzen einen irgend klaren Gedanken zu verbinden; es scheint schwer, irgend einen darin zu entdecken. Vielleicht aber läßt es sich erraten, was Hauschild meint. Soll es am Ende heißen, die heilige Schrift (Offenbarung) gäbe uns erst die Norm an die Hand, unter der wir die Natur zu betrachten haben; sie belehre uns erst, daß wir „Weltanschauung unter der Idee Gottes" auszuüben haben? So daß, wenn von hier aus nicht der Gedanke Gottes unserer Naturbetrachtung untergelegt würde, wir ihn aus der reinen Naturbetrachtung niemals gewinnen würden? Wenn diese Deutung der verwirrenden Worte Hauschilds richtig ist, so ist dagegen zu sagen, daß Tertullian niemals von der Offenbarung aus in die Natur hinein argumentiert, gleichsam versucht, die Natur in das Joch der Offenbarung zu spannen, die Natur sozusagen wider die Natur nach den Kategorien der Offenbarung zu beurteilen (vgl. Esser a. a. O. S 171 f.). Die Natur, das natürliche Zeugnis der Seele, ist vielmehr dem Tertullian immer das Erste, an welches sich nun als seine Enthüllung, als seine Vollendung die Offenbarung anschließt (vgl. de praescr. 10: quaerendum est, quod Christus instituit; utique, quando non invenis, utique, donec invenias. Invenisti autem, cum credidisti est; vgl. 14; adv. Marc. IV 25. de carne X 2. de res. carn. 2). Die Natur das Fundament, die Offenbarung das darauf Aufgebaute. Was die Offenbarung hinzubringt — im letzten Grunde ist es nichts neues, so neu es immer scheinen mag, es ist bereits in dem Aufriß der Natur gelegen. Es ist nur in eine neue Sphäre gerückt, im Lichte der Offenbarung in ein neues Licht gestellt. So kann man vielmehr umgekehrt meinen, die Offenbarungsgeschichte, welche Tertullian, mit der Reihe der Apologeten und altkatholischen Väter als die Fortsetzung, als die Erfüllung, Bewahrheitung der Kosmosgeschichte versteht, werde mit diesen von ihm ihres spezifischen Wertes entkleidet und auf die Bedeutung einer höheren Naturgeschichte zurückgeschraubt. Nicht die Natur werde beurteilt unter der Idee der Offenbarung, sondern die Offenbarung unter der Idee der Natur. Jedenfalls aber ist soviel deutlich, daß Natur und Offenbarung, und zwar beide nicht als Gegensätze, sondern als Komplemente gedacht, nach Tertullian Erkenntnisquellen Gottes sind[1]).

1) Esser (a. a. O. S. 18 f. vgl. S. 172) hat mit Recht gegen Hauschild

Nun war zwar die natürliche Gotteserkenntnis bereits die schlechte und rechte Wahrheit; aber die übernatürliche Gotteserkenntnis, die Gotteserkenntnis aus Offenbarung, ist die Wahrheit mit der Bestätigung, mit dem „Beweise“ [1]). Und wenn die natürliche Gotteserkenntnis als mit ihren Erkenntnisapparat die Vernunft hatte, so ist der Erkenntnisapparat der übernatürlichen Gotteserkenntnis, der Erkenntnisapparat, welcher sich der Offenbarung bemächtigt — der Glaube. Natur und Vernunft, Offenbarung und Glaube — das ist das Beieinander der objectiven und subjectiven Faktoren je der natürlichen und der übernatürlichen Gotteserkenntnis. Aber wie die Natur und die Offenbarung, so steht auch die Vernunft und der Glaube in einem harmonischen Verhältnis der Anlage und des Ausbaues. Wie die Offenbarungsgeschichte gleichsam die aufgeschlossene Naturgeschichte ist, so ist der Glaube gleichsam die aufgeschlossene, die zu sich selbst gebrachte, die innerste, die höchste Vernunft (apol. 18, adv. Marc. IV 25. de an. 1 f. de res. carn. 2: Christo enim servabatur, omnia retro occulta nudare, dubitata dirigere, praelibata supplere, praedicata repraesentare). Und wie doch wieder Natur und

---

auf die Polemik Tertullians gegen Marcion aufmerksam gemacht. Kannte Tertullian keine natürliche Gotteserkenntnis, keine durch Vernunftschluß aus der Natur sich vollziehende, so „verlöre seine Beweisführung gegen Marcion jeden inneren Halt“; Tertullian „hätte sich ja selbst widerlegt“; er wäre in denselben Fehler gefallen, wie er ihn an den Gnostikern getadelt hat (vgl. de res. carn. 2. Wir werden darauf noch zurückkommen.

Nun finden sich ja freilich bei Tertullian diese bekannten Antinomien: credibile est, quia ineptum est, certum est, quia impossibile est (de carne X 5), und ähnliche Oxymora, welche allerdings eine strenge Sonderung, eine Kluft zwischen Offenbarung und Natur zu befestigen scheinen. Aber diese Gedanken fügen sich unseres Erachtens in der That auch nicht dem ursprünglichen Prinzip der Betrachtung unter; sie sind Gedanken episodischer Art (anders Esser a. a. O., S. 22).

1) Diese Betrachtung führt die enge Verbindung ein, die Tertullian, wie mehr oder weniger der ganze Chor der Väter, besonders aber die Apologeten, zwischen Schöpfung und Erlösung festsetzten (vgl. bei Tert. bes. adv. Marc. I 14. 23 u. ö.). Das Verhältnis, welches sie zwischen beiden statuierten, ein Verhältnis nicht des Gegensatzes, sondern der Gleichsetzung, erklärt sich in der Hauptsache aus der Polemik gegen den gnostischen Dualismus, der Schöpfung und Erlösung in der Weise auseinander riß, daß er sie auf verschiedene göttliche Principien verteilte. Ob es die Apologeten (resp. die Väter) ohne diesen gnostischen Gegensatz zu dieser Anordnung von Natur und Offenbarung gebracht hätten, scheint fraglich.

Offenbarung die Erkentnisquellen einer differenziierten Gotteserkenntnis sind, so sind doch auch ihrerseits wieder die menschlichen Organe, welche an diese Erkenntnisquellen herangebracht werden, die Vernunft und der Glaube, differenziiert. Nicht so, daß sie einander entgegengesetzt wären[1]) — sie sind ebensowenig entgegengesetzt, wie die Natur und Offenbarung Gegensätze bedeuten. Der Glaube hat vielmehr seine Wurzeln in der Vernunft, genau so, wie sein objectives Komplement, die Offenbarung, ihre Wurzeln in der Natur hatte (de praescr. 9, 10ff. Marc. I 10ff.: animae enim a primordio conscientia dei dos est .... Nunquam deus latebit, nunquam deus deerit; semper intelligetur, semper audietur; vgl. III, 4, V, 1 de an. 26). Aber die Offenbarung eine verklärte Natur — der Glaube eine verklärte Vernunft, und darum Gott unmittelbarer, reiner, tiefer als die Vernunft erkennend, zu Hause geworden in Gottes Geheimnissen (apol. 18: sed quo plenius et impressius tam ipsum quam dispositiones eius et voluntates adiremus, instrumentum adicit literaturae, si qui velit de deo inquirere, et inquisito invenire, et invento credere et credito deservire; vgl. adv. Marc. IV 25 de spect. 2).

Daß Tertullian Natur und Offenbarung und nicht nur die Offenbarung als den Erkenntnisquell Gottes bekannte, dafür läßt sich endlich noch ein indirecter Beweis führen. Bekanntlich war es die Meinung Marcions, daß Natur und Offenbarung Gegensätze bedeuten. Sie waren ihm so contradictorisch entgegengesetzt, daß es ihn unmöglich dünkte, beide auf ein göttliches Prinzip zurückzuführen. Der Dualismus, der hier klaffte, konnte nur gleichsam die Projektion eines transcendenten Dualismus sein, eines Dualismus der Gottheit. So stellte Marcion den Naturgott (Weltschöpfergott) und den Gott der Offenbarung (Erlösergott) einander gegenüber, und wenn er sie als den gerechten und als den guten Gott einander gegenüber stellte, so ist hier doch nicht, wie ab und an bei den Gnostikern [bestimmt bei Valentin und wahrscheinlich auch bei Basilides (vgl. Hippolyt, Philos. VII 14ff.)] das Maß einer monistisch-quantitativen Skala an die Gottheiten herangebracht, so

1) Daß diese Betrachtungsweise von Tertullian zeitweilig, besonders de carne X 5 zu gunsten eines in die allgemeine Anschauung des Kirchenvaters nicht hineinpassenden contradictorischen Gegensatzes von Vernunft und Glaube aus dem Mittel gethan ist, ist bereits gesagt.

daß also der gerechte und der gute Gott als der niedere und der obere Gott, aber doch in einer Linie zu einander geordnet wären — nein, der Naturgott und der Gott der Offenbarung sind nach der Regel einer dualistisch-qualitativen Beurteilung als Götter ein für alle mal verschiedener heterogener Reiche schroff und feindselig einander entgegengesetzt (adv. Marc. I, 14 u. ö.). Darum konnte es auch nicht im Sinne des Marcionitischen Gnosticismus liegen, über die Vorstufe der Gnosis des Naturgottes hinweg aufsteigend zur höchsten Gnosis des Gottes der Offenbarung zu gelangen. Da der Naturgott und der Gott der Offenbarung von einander isoliert sind, so ist der erkenntnistheoretische Standpunkt Marcions ein durchaus akosmistischer, nur in der Offenbarung gründender, auf ihr sich aufbauender. Die Polemik gegen Marcion wäre nun ungemein erschwert, ja unmöglich gewesen, wenn Tertullian diesen erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt mit ihm geteilt hätte, wenn er also etwa, wie eben Hauschild dachte, nun versucht hätte, von der Offenbarung aus dem Marcion zur Natur zuzureden, ihm eine Interpretation der Natur im positiven Sinne zu liefern. Tertullian hätte nicht daran denken können, den Marcion zu überzeugen. Von der Offenbarung aus wäre nur ein Gutgesinnter, ein Wollender überzeugt worden — einer, der schon überzeugt war. Aber der Gedanke Marcions war leichter zu erschüttern, wenn nachgewiesen wurde, wie eine Offenbarung, die nicht in der Natur ihre konkrete Basis hätte, die sich nicht legitimierte an der Natur, nichts weiter als eine luftige Abstraktion, kurz, eine Fiktion bedeutete (vgl. adv. Marc. I, 16: quis enim poterit inducere in animam, nisi spiritus haereticus, eius esse invisibilia, qui nihil visibile praemiserit etc. etc.?), und wie demgemäß auch eine Erkenntnis des Offenbarungsgottes nicht anders ermöglicht wäre, als durch eine Erkenntnis des (für Tertullian identischen) Naturgottes. Denn der Gott der Offenbarung, wenn er überhaupt irgend hätte Fuß fassen können, auf einem Universum, das doch der Naturgott a priori als das seine in Anspruch genommen hatte, hätte sozusagen den Zeitpunkt verpaßt, um die Aufmerksamkeit auf sich, auf seine Offenbarung zu lenken. Er hätte sich angeboten als einen höchst problematischen Ersatz einer Menschheit, die keinen Ersatz bedurfte, die nichts verloren hatte, sondern sich eines wohlthuenden Besitzes in dem Naturgott, in seiner Erkenntnis, erfreute. Dieser Gott der Offenbarung, der zu seinem Ausweis nichts hatte, als aber nur sein gutes Wort, wäre eine zu

rätselvolle und unsichere Erscheinung gewesen, als daß er nur einiges Zutrauen hätte erwecken können. Und er hätte dies Zutrauen um so weniger erweckt, als er sich im Gegensatz gegen den Gott der Natur einzuführen suchte. Er behauptete der Erlöser einer durch den Naturgott gebundenen Welt zu sein — war diese Welt nicht von Anfang an in den Ketten dieses Gottes gelegen, und war nicht von Anfang an die gegebene Zeit, sie aus diesen Ketten zu befreien? Oder war es nicht im ursprünglichen Sinne des Offenbarungsgottes gewesen, sie zu befreien? Oder sollte man sich denken, daß der Offenbarungsgott sich erst aus einer knabenhaften Ohnmacht herausgebildet habe zur Fülle männlicher Kraft? — Wie gravitätisch stand doch diesem höchst zweifelhaften Offenbarungsgott der Gott der Natur gegenüber! Es war ein Gott, der das Alter auf seiner Seite hatte — und das Alter ist immer ein Faktor, der gewertet werden wird. Es war ein Gott, der sich bewiesen hatte, der sich eine machtvolle Unterlage gegeben hatte in der Natur — und die Natur war zu wuchtig, als daß man sie hätte übergehen können. Kurz, er war ein Gott, der keine Fragen mehr aufgab, sondern der von Alters her Realitäten hingestellt hatte, als einen Beweis seines Daseins, seiner göttlichen Würde. Aber dagegen — alles, was Realität bedeutete, das fehlte diesem Gott der Offenbarung. Und warum fehlte es ihm? Weil diesem Gotte das notwendige Postulat fehlte, das es ihm freigegeben hätte, sich durch Realitäten zu manifestieren — die Realität, das Dasein selbst! Und weil es keine Erkenntnis des Nicht-Realen, des Nicht-Seienden giebt, darum konnte auch jede Erkenntnis des eingebildeten Offenbarungsgottes nur eine Einbildung sein, nur eine nichtige, eine illusorische Bedeutung haben [1]).

Es gab einen unvergleichlichen Kerngedanken, den das auf dem Judentum begründete Christentum hineinstellte in eine durch Dualismus und Polytheismus zerrissene Welt: das war der Gedanke der Einheit Gottes. In der That ein Gedanke, wie er der ganzen alten Welt, von den blassen Einwirkungen, die sie von der jüdischen Re-

1) Das ist in freier Darstellung mit großen Zügen das Hauptsächlichste aus der Polemik Tertullians, einer seiner bestgelungensten, gegen den Marcionischen Offenbarungsgott, soweit dieser im Gegensatz gegen den Gott der Natur gedacht war. Das Genaure überragt den Umkreis dieser Arbeit (vgl. adv. Marc. I per totum). Im Übrigen s. F. Chr. Baur, christl. Gnosis, Tübingen 1835, S. 475 ff.

ligion her erfahren hatte, abgesehen, unerhört war. Und selbst, wenn man bei Plato angelangt ist, dem Philosophen, bei dem man doch am ehesten eine gewisse Verwandtschaft mit christlicher Gedankenbildung erwartet, selbst bei diesem christlichsten aller Philosophen des Heidentums wird man diesen Gedanken vergeblich suchen. Gewiß, Plato hat diesen Gedanken angedeutet. Aber was ihn von vorne herein hindern mußte, ihn deutlich zu entfalten, das war, wie immer, sein Dualismus. Plato hat seine Idee eines freiwirkenden, intelligenten, sich selbst persönlich erfassenden Gottes a priori associiert mit der anderen einer Materie, die gleich ewig und gleich bedingend d. h. gleich absolut d. h. gleich göttlich gedacht war. Und über diese Dualität der unendlichen (göttlichen) Ursachen des Universums, diese Dualität einer waltenden Vorsehung und einer brutalen Natur, war Plato nicht hinausgekommen. Was aber den Aristoteles angeht, so hatte er ja den Dualismus, so anders als Plato er ihn immer deutete — er neigte zum naturalistischen Monismus hin — im Princip festgehalten. Wo man nun den Polytheismus d. h. die Religion verlassen hatte, da hatte man den Dualismus d. h. die Philosophie dafür eingewechselt, und das war der Dualismus, an dem man noch damals herumarbeitete, als die christliche Botschaft eintraf. Und was der alten Welt am Großartigsten in dieser Botschaft erscheinen mußte, das war das, was das Einfachste derselben war, die einfachste Antwort auf eine frühe, aber noch immer nicht gelöste Frage des Heidentums — das war der Gedanke der Einheit Gottes [1]). Unter diesen Gedanken wurde nunmehr das Christentum untergebracht, dieser Gedanke wurde der Schild der Apologeten — er wurde auch das Palladium Tertullians.

Der Ausgangspunkt Tertullians war die Idee Gottes als des Absoluten, des allervollkommensten Wesens, des summum magnum (adv. Marc. I 3) [2]). In diesem Begriff, den nicht nur das christliche Bewußtsein, sondern das allgemein-menschliche (adv. Marc. I 10: nunquam deus latebit, nunquam deus deerit: semper intelligetur, semper audietur; etiam videbitur, quomodo volet. Habet deus testimonia, totum hoc quod sumus et in quo sumus. Sic probatur et deus et unus; vgl. de res. carn. 3) darbietet, ist ganz

1) Vgl. auch Hesselberg, Tert. Leben und Schriften, Dorpat 1848, S. 98ff.

2) Daß dies nicht herhalten kann für einen ontologischen Gottesbeweis bei Tertullian, dafür vgl. Seite 7 Anm. 1.

notwendig die Einheit Gottes eingeschlossen. Gott, sofern er der Absolute ist, kann eben auch nur Einer sein, der Gedanke zweier oder mehrer absoluter göttlicher Wesenheiten ist ganz unmöglich zu vollziehen. Oder wie sollte man diesen Gedanken ausdenken? Von vorne herein wäre man genötigt, den Begriff einer beschränkten Absolutheit einzuführen, aber gleich hier wäre ein verhängnisvoller Fehler im Ansatz gemacht. Es gilt nicht, das Göttliche nach den Analogien des Irdischen zu beurteilen[1]) und etwa das Maß menschlicher Herrschergewalt, und sei es ein überschwänglich großes, an die Gottheit anzulegen (vgl. adv. Marc. I 4: de deo agitur cuius hoc principaliter proprium est, nullius exempli capere comparationem .... Denique, qui exemplo uteris regis, quasi summi magni, vide ne iam non possis eo uti. Quid nunc, si nec inter reges plurifarium videri potest summum magnum, sed unicum et singulare: apud eum scilicet, qui rex regum ob summitatem magnitudinis et subiectionum caeterorum graduum, quasi culmen dominationis excipitur? u. s. w. das ganze Capitel). Die Herrscher auf Erden mögen ihre Herrschaft und ihr Herrschaftsgebiet wohl gegeneinander beschränken, aber der, der der absolute Herr ist aller, kann nur Einer sein. Oder wäre neben Gott noch ein Gott gleicher Majestät zu denken? Auch dieser Gott, den die Theorie einführen möchte, müßte qua Gott mit Absolutheit begabt sein. Das heißt, die Begriffe der beiden Gottheiten würden sich decken — das Absolute ist immer Eines. Aber wollte man es umgekehrt versuchen, die beiden Gottheiten, die man beliebte, gegeneinander zu differenziieren, so bliebe nichts anderes übrig, als mit der Verschiedenheit des Wesens notwendig eine Subordination des einen Gottes unter den andern zu setzen. Und so wäre man wieder daran, die Idee des Absoluten von der Idee des Göttlichen, mit der sie doch unlösbar verbunden sein muß, zu trennen (vgl. adv. Marc. I 5: denique, apud nos vis rationis istius ipso termino plures deos credi non sinit, quod nec duos, illa regula unum deum sisteus, qua deum id esse oporteat, cui nihil adaequetur, ut summo magno .... Iam nunc, duo summa magna, duo paria, cui emolumento deputarentur? Quid interfuit

1) Man kann nicht sagen, daß Tertullian diesen Grundsatz immer innegehalten hätte. Vgl. seine Anthropomorphismen (Anthropopathismen), seine psychologischen, trinitarischen ꝛc. Bilder.

numeri, cum duo paria non differant uno? u. ſ. w. das ganze Capitel.) So läßt, wie es auch immer angefangen werden mag, der Begriff Gottes richtig gedacht, allen heidniſchen Dualismus und Polytheismus hinter ſich, um ſich in der Einheit des abſoluten Weſens zu beruhigen (vgl. adv. Marc. I 6: dum defendimus, deum summum magnum unicum credi oportere, excludentes ab eo parilitatem, tanquam de duobus paribus de his retractavimus: nihilominus tamen, docendo pares esse non posse secundum summi magn formam, satis confirmavimus duos esse non posse .... Cum duo dii pronuntiantur duo summa magna, necesse est, neutrum altero aut maius sit aut minus, neutrum altero aut sublimius aut deiectius. Nega deum, quem dicis deteriorem: nega summum magnum, quem credis minorem. Deum vero confessus, utrumque duo summa magna confessus es. Nihil alteri adimes, aut alteri adscribes. Agnoscens divinitatem, negasti diversitatem).

Um die Kategorie des summum magnum, unter welche Gott hinuntergezogen wurde, iſt reicher. Sie ergiebt neben der Einheit des abſoluten Weſens eine zweite formale Beſtimmtheit — ſeine Ewigkeit (vgl. adv. Marc. I 3: .... summum magnum, in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine etc.)[1]. Das allervollkommenſte Weſen ein in Ewigkeit gegründetes, ungeborenes, ungeſchaffenes Weſen, ein Weſen ohne Anfang und Ende[2]) Mit dieſer Ewigkeit Gottes war für Tertullian implicite auch Gottes unveränderliches und unwandelbares Sein ausgeſprochen (vgl. adv. Prax. 27: deum immutabilem et informabilem credi necesse est, ut aeternum). Und wie konnte der, der nicht geboren und nicht gemacht war, anders gedacht werden, als unbeweglich und unverkehrbar? (de an. 21: quod cum soli deo competat, ut soli innato et infecto et idcirco immortali et inconvertibili, absolutum est, caeterum omnium natorum atque factorum convertibilem et demutabilem esse naturam). Er war und

1) Vgl. Jeep, Tert. als Apologet, Jahrb. deutſche Th. 1864. Wenn es dort S. 664 heißt: „Erſt von ihr (der Ewigkeit) aus erweiſt er (Tertullian) die Notwendigkeit, einen Gott anzunehmen", ſo iſt das falſch. Dieſe Notwendigkeit folgte einfach und direkt aus dem Begriff Gottes als des summum magnum; wobei Gottes Ewigkeit d. h. dieſe beſondere formale Beſtimmtheit jenes Begriffes vor der Hand ganz gleichgiltig blieb.

2) Hiermit war beſonders die heidniſche und gnoſtiſche Götter-Genealogie getroffen.

ist doch ein Gott, dem alle Zeit lebendige Gegenwart ist d. h. der in der absoluten Freiheit eines zeitenlosen Seins lebt. Der Begriff des Werdens und der Veränderung findet auf diesen Gott keine Anwendung; und der allein ist der rechte Gott, der ewig war und ewig derselbe bleibt (adv. Marc. I 8: deus si est vetus non erit: si est novus, non fuit. Novitas initium testificatur, vetustas finem comminatur. Deus autem tam alienus ab initio et fine est, quam a tempore, arbitro et metatore initii et finis).

Zur Einheit und Ewigkeit Gottes gesellt sich als letzter und oberster formaler Begriff die Geistigkeit Gottes[1]). Gott ist ein Geist (adv. Marc. II 9 deus enim spiritus; vgl. apol. 21 u. ö.), und zwar ist sein Geistsein als das Geistsein einer absoluten Persönlichkeit (Selbstbewußtsein adv. Prax. 5: Rationalis etiam deus, et ratio in ipso prius et ita, ab ipso omnia. Quae ratio, sensus ipsius est) gemeint.

Es ist nicht not, dafür einzelne Belege nachzuweisen. Davon zeugt der ganze Chor der Tertullianischen Schriften, der Traktat gegen Marcion, Praxeas, Hermogenes, davon zeugt der Apologetikus, De Anima u. s. w. u. s. w. — kurz, alle Schriften Tertullians, die nur irgend auf Gott Bezug haben. Freilich ist aber hierbei folgendes zu bemerken: Expressis verbis hatte Tertullian niemals nötig, über die Persönlichkeit Gottes als solche (wohl aber über seine absolute Persönlichkeit) zu handeln. Er hatte es mit Gegnern und überhaupt mit Leuten zu thun, die sich ebenso wie er über die Persönlichkeit Gottes, wenigstens so weit diese Gottes Selbstbewußtsein bedeutete, klar waren. Tertullian ist es auch nie in den Sinn gekommen, daß man irgend an der Persönlichkeit Gottes als solcher hätte Bedenken nehmen können. Auch

---

1) Tertullian hat sie nicht aus der Idee Gottes als das summum magnum abgeleitet, wiewohl es sich geschickt hätte. Indessen war dieser Punkt nicht kontrovers. Ja, eigentlich war Marcion hier speculativer als Tertullian. Marcions Gottesbegriff war hier ein freierer und geistigerer als der des Tertullian. Tertullian hat sich nie zur Idee des reinen Geistes erheben können; er ist doch letzthin immer wieder stecken geblieben in seinen sinnlichen Anschauungen, auf die ihn nun einmal seine auf das Konkrete gerichtete Natur sozusagen festgenagelt hatte. — Der Begriff Gottes als spiritus ist übrigens im Zusammenhange jener Frage entwickelt: Woher die Sünde des Menschen, wenn seine Seele doch ein flatus des göttlichen spiritus ist (adv. Marc. II 9 f.)? Wir aber nehmen diesen Begriff im Interesse der Systematik gleich hierher.

der stoische Pantheismus hat ihm keine Zweifel an Gottes Persönlichkeit wachgerufen. Ja, wenn er diesen Pantheismus verstanden hätte! Aber er verstand ihn, resp. mißverstand ihn als einen Theismus[1]). Der gute, gnädige und gerechte Gott Senecas war für Tertullian keine Redensart; er nahm das Bild, wie es eben

---

1) Dafür vgl. man bes. apol. 47 [positum vero extra mundum Stoici (deum), qui figuli modo extrinsecus torqueat molem hanc]; vgl. weiter ad nat. II 2. 4, wo Tertullian der Stoa die Lehre von einem außerweltlichen, die Welt umdrehenden Gott imputiert. Ein horribler Irrtum, der auf Modernes angewendet etwa dasselbe wäre, als wenn man uns heutzutage behauptete, der Spinozismus kenne außer dem Göttlichen in Denken und Ausdehnung noch einen extramundanen Gott! Die Auskunft, die Rauch (a. a. O., S. 45) wählt, daß nämlich Tertullian den Boethus gekannt haben soll, einen Philosophen, der freilich in totaler Diskrepanz mit der Schule diese Lehre vertrat — diese Auskunft ist nicht ernst zu nehmen. Boethus ist, wie man heute kaum etwas von ihm weiß, immer im Dunkeln gewesen. Nein, Tertullian — das ist wohl einleuchtender — hat eben den stoischen Gottesbegriff als einen persönlichen verstanden. Deshalb konnte sich der unschuldige Theologe so an Seneca erbauen! — Die philosophischen Kenntnisse Tertullians beschränkten sich übrigens, von der Gnosis abgesehen (die mehr Romantik, als Philosophie ist), im Wesentlichen auf Plato [vgl. die idealistische Seite der Tertullianischen Anthropologie (Psychologie) de res. carn. 3. de an. 10. 16] und auf den Stoizismus. Aber diese Kenntnisse waren — das fällt immer wieder auf — höchst problematisch. Tertullian war ein der Philosophie fremder Geist. Darum fehlte es überall an einem eindringenden Verständnis; (vgl. das herbe Urteil Zellers, Philos. d. Griech. III 1. 137 Anm. 3. Aufl. 1880). Wo sich Tertullian darauf einließ zu philosophieren resp. sich mit der Philosophie zu beschäftigen, da that er es aus der Notwendigkeit seiner apologetischen Aufgabe Dann aber eben immer nur soweit, als es diese apologetische Aufgabe erheischte. Diese apologetische Aufgabe hob ihn in seinem philosophischen Können und Leisten einigermaßen, aber eben doch nur einigermaßen über das Niveau der allgemeinen philosophischen Bildung empor. Im Ganzen ragt Tertullian nicht über das Mittelmaß philosophischer Bildung hinaus. Das ist deshalb der Fall, weil er die Philosophie eben nur als den Büttel seiner Theologie angesehen und gebraucht hat, aber als einen Büttel, dem er immer mißtraut hat, und den er, wo er ihn los werden konnte, je eher je lieber los wurde. Was die „Liebe" Tertullians zur Philosophie angeht, so vgl. man nur aus einer reichen Fülle von Stellen ad nat. I 4. adv. Marc. II 19. de praescr. 7. de. an. 1 ff. 12. 23. 39. de spect. 17. 28. apol. 21. 46: Quid adeo simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et coeli, famae negotiator et salutis, verborum et factorum operator, rerum aedificator et destructor, interpolator erroris et integrator veritatis, furator eius et custos; vgl. auch apol. 47. Man sieht, diese Liebe ist sehr zweifelhafter Natur gewesen.

ein nicht Eingeweihter nehmen mußte, für die Sache selbst. Aber einer, der im System drin stand, hätte wirklich nicht gewußt, wo er eine Stelle für diesen Gott, der faktisch als Persönlichkeit hätte gedacht werden sollen, also doch notwendig im Gegensatz zur (gotthaften) Materie, hätte finden mögen[1]).

Das Geistsein dieser absoluten Persönlichkeit[2]) Gottes hat Tertullian nun freilich von einem zwiefachen Mangel nicht freizuhalten gewußt. Einmal ist nämlich nicht die scharfe Linie gefunden, die es von dem Geistsein des Menschen scheidet. Und das andere Mal ist das Geistsein Gottes mit einer anderen Bestimmung Gottes nicht nur zusammengerückt, sondern durchmengt, die ganz unverträglich ist — mit der Bestimmung eines Körperseins Gottes [vgl. adv. Prax. 7: Quis enim negabit deum corpus esse, etsi deus spiritus est? (doch s. adv. Marc. II 16: Et dexteram, et oculos, et pedes dei legimus, nec ideo tamen humanis comparabuntur etc.] (doch s. adv. Marc. II 16) mit de an. 5ff. 9. de carne X. 11. adv. Herm. 35].

Was das Erste anlangt, so ist es also die Tertullianische Unterscheidung des göttlichen spiritus und des menschlichen afflatus, auf die es ankommt. Es ist bemerkt worden (vgl. Siebeck, Gesch. d. Psychol. I 2. 371), die Lehre vom menschlichen flatus (afflatus), wie Tertullian sie giebt, ist, wenn man sie recht besieht, von der stoischen Pneumalehre nicht weit abgelegen. Daß das in gewisser Weise stimmt, wird sich nicht leugnen lassen. Wenn man nun aber von hier aus zu der Behauptung weitergeht, daß Tertullian für seine Lehre vom flatus die stoische Pneumalehre principiell zur Basis genommen hätte, so ist das ganz entschieden abzuwehren. Es ist eine treffende Bemerkung, die in der vorzüglichen Arbeit Essers (a. a. O. S. 47) begegnet, wo es heißt: „Es ist etwas anderes zu

1) Wir wollen aber, damit das Gesagte nicht mißverstanden wird, nicht unterlassen zu bemerken, daß Tertullian, wo er von Gott schlechthin redet, immer die substantia patris, die ihm die tota substantia ist, im Sinne hat vgl. bes. adv. Prax. 9. 18. 10.

2) Es hält schwer, den Begriff der göttlichen Absolutheit allem gegenüber, was Tertullian von Gott prädiziert hat (vgl. die sinnlich-konkreten Züge seines Gottesbegriffs z. B. die Körperlichkeit Gottes) zu bewahren. Aber auch die Persönlichkeit Gottes war gegen die Art und Weise, wie er die Trinität (trinitarische Ökonomie) entfaltete, nicht aufrecht zu erhalten. Vgl. Wadstein a. a. O. S. 662f. Rauch a. a. O. S. 57 hat ihm nachgeschrieben.

ſagen, Tertullian ſtehe auf dem Princip der ſtoiſchen Pneumalehre, etwas anderes, er treffe mit der Stoa in einer Gedanken-Analogie zuſammen". Das, was den Tertullian an dieſer Stelle von vorne herein von der Stoa trennt, das iſt ſein ganz entſchloſſener, principieller Supranaturalismus (Dualismus), ſein kontradiktoriſcher Gegenſatz gegen jedweden Monismus. Dieſer Supranaturalismus konnte es dem Tertullian nicht zugeben, den flatus des Menſchen nach der Idee der ſtoiſchen Pneumalehre zu beſtimmen. Der flatus des Menſchen war nach der Abſicht Tertullians etwas durchaus vom spiritus Gottes verſchiedenes (vgl. adv. Marc. II 9: intellige afflatum minorem spiritu esse, etsi de spiritu accidit ut aurulam eius, non tamen spiritum . . . . . deus enim spiritus; imago ergo spiritus flatus . . . . . sic afflatus, cum imago sit spiritus, non potest ita imaginem dei comparare, ut quia veritas, id est spiritus, id est deus, sine delicto est, ideo et afflatus, id est imago, non debuerit admisisse delictum. In hoc erit imago minor veritate, et afflatus spiritu inferior etc. etc.; vgl. de an. 1. 3. 11. u. ö.), ja, er definierte dieſen flatus unter dem Eindruck des Gegenſatzes, den der flatus zum spiritus einnimmt. Seine Lehre iſt ihm hier von der ganz entſchiedenen Abſicht diktiert, dem einen Riegel zu ſetzen, daß das Geiſtſein des Menſchen mit dem Geiſtſein Gottes irgend konfundiert würde. Seine Lehre iſt auch nur von hier aus zu verſtehen. Um eine Identifikation des menſchlichen flatus und des göttlichen spiritus zu verhüten, darum gerade führt er ſeine Difinitionen, ſeine Unterſcheidungen ein. Daß er nun damit nicht glücklich geweſen iſt, ja, daß ihm die Sache ſo ſehr mißglückt iſt, daß er ſich nur willkürlich gegen einen Monismus zu hüten vermag, der auch der Monismus der ſtoiſchen Pneumalehre iſt, das iſt wieder etwas ganz Anderes. Das iſt nur dafür beweiſend, daß er eine Thatſache, die ihm ſozuſagen als aprioriſcher Glaubensbeſitz unumſtößlich war, mit logiſcher Stringenz nicht nachweiſen und feſthalten konnte, aber noch lange nicht dafür, daß er die ſtoiſche Pneumalehre zu ſeinem Ausgangspunkte genommen hat. [Neben früher bemerktem vgl. Eſſer a. a. O. und Rauch a. a. O. S. 27.]

Wir meinen, ſo ſehr ſich Tertullian der Ähnlichkeit ſeiner Lehre vom menſchlichen flatus mit der ſtoiſchen Pneumalehre bewußt war (vgl. de an. 5: sed etiam Stoicos allego, qui spiritum praedicantes animam, pene nobiscum etc.), ſo wenig iſt er in der Lehr-

Aufstellung von der Stoa bestimmt gewesen. Was ihn bestimmt hat, das war ein Anderes — das war sein Gegensatz gegen die Gnosis. Die Gnosis (Marcion) hatte die Neigung, den spiritus Gottes, nämlich des Weltschöpfer-Gottes, und den menschlichen flatus zu identifizieren. Diese Identifikation hatte keinen metaphysischen, sondern vielmehr einen ethischen Grund. Es handelte sich um das Böse in der Welt resp. um die böse Welt, um die Sünde, in die der flatus des Menschen empirisch verstrickt war. Und die Gnosis, die akosmistisch gesinnte, scheute sich nicht, die Sünde (das Böse) von dem Schöpfer-Gott aus zu erklären, und zwar so unmittelbar, daß sie dieselbe auf seine Substanz (spiritus) zurücktrug. Hier fand Tertullian, der doch in dem Weltschöpfer-Gott seinen ewigen und lebendigen Gott, den Gott-Vater Jesu-Christi anbetete, die Stelle, an der seine Polemik einschlagen, von der aus seine Lehre sich aufbauen konnte. Es ist somit nichts anderes als die gnostische Theorie resp. die gnostische Ethik, die zu der Tertullianischen Unterscheidung von göttlichem spiritus und menschlichem afflatus den realen Untergrund bildet. Die Unterscheidung selbst ist dann freilich spekulativ, aber mit den Mitteln der Schrift durchzuführen versucht[1]).

Was nun die Unterscheidung selbst angeht, so war der spiritus dem Tertullian die besondere und eigentümliche Seinsart (Körperlichkeit) Gottes im Unterschied von allem endlichen (Körper-)Sein, auch von dem (Körper-)Sein des menschlichen Geistes, das seinerseits als ein flatus specificiert ist [vgl. adv. Prax. 7, adv. Marc. II 9: afflatus dei (spiritus), id est anima; vgl. de an. 27]. Dieser flatus ist zu dem spiritus in das Verhältnis des Hauches zum Odem gesetzt (vgl. adv. Marc. II 9: Intellige afflatum minorem spiritu esse, etsi de spiritu accidit, ut aurulam eius, non tamen spiritum. Nam et aura vento rarior, etsi de vento aura, non tamen ventus aura; etc. vgl. de idol 6). Was liegt nun von vorne herein näher, und was ist, wenn das Bild[2]) eben streng

1) Wenn man nun freilich neben dieser gnostischen Ethik auch die gnostische Emanationslehre für unsere Frage herbeiholt, so ist dies natürlich nicht falsch. Allein die gnostische Emanationslehre ist doch eigentlich nur das Allgemeine, in welches diese gnostische Ethik als das Besondere — sie ist nur der moralische Ausdruck jener metaphysisch-physischen Spekulation — hineingehört. Und das Besondere spielt hier dem Allgemeinen gegenüber weit die Hauptrolle.

2) An sich mag in dem Gebrauch von Bildern auch im Umkreis der Dog-

genommen werden soll, auch logisch notwendiger, als zu sagen: Also wie der Hauch ein Teil des Odems ist, so wird auch der flatus einen Teil (portio) des spiritus bilden. Indessen wie Tertullian diese Folgerung aus dem Sinne der Gnosis (Marcions) anführt (vgl. Marc. II 9: nec potest non ad originalem summam referri corruptio portionis), so ist er doch bemüht, aber sagen wir gleich ohne Glück bemüht, sie mit Definitionen abzuwehren. Thatsächlich kann er sich gegen diese Folgerung nicht behüten. (Deshalb haben wir uns auch nicht gescheut, vgl. S. 10 den flatus als portio des spiritus direkt als Tertullianische Münze auszugeben.) Tertullian will zwar nur da hinaus kommen, den flatus als ein dem spiritus Verwandtes (vgl. adv. Marc. II 9. de an. 22. de res. carn. 7. de test. an. 2 u. ö.), den Hauch als ein dem Odem Abbildliches gelten zu lassen — allein, was soll das heißen, der Hauch ein Bild des Odems? Das ist nichts weiter als ein Gen. 2, 7 angelehntes unverständiges Spiel mit Worten! Nein, der Hauch ist nicht ein Bild des Odems — er ist vielmehr, substanziell angesehen, mit dem Odem identisch. Oder was sollte der Hauch anderes sein, als eben Odem? Mag sein, nicht jedesmal Odem in seiner Totalität, aber immerhin doch (qualitativ) Odem, wenn auch (quantitativ) eine Partikel des Odems. Und andrerseits, worin vollzöge anders der Odem seine Funktion, als im Hauche? Was bliebe zurück als seine charakteristische Bestimmtheit, den Hauch resp. die Summe allen Hauches abgezogen? Also mit diesem Bilde ist es nichts; es ist verwirrt und nicht entfernt im Stande, das zu beweisen, was es beweisen soll, daß göttliches und menschliches Geistsein gegeneinander sichergestellt sind (vgl. auch adv. Prax. 27). Aber das ist es gerade gewesen, worauf es ankam. Tertullian hätte dieses Bild für nichts weiter verwenden können, und da freilich hat er es mit Vernunft verwendet, nicht die substanzielle Identität von spiritus und flatus zu bestreiten — die

---

matik resp. Apologetik kein Bedenken liegen. Aber das Bild wird allerdings in dem Augenblick bedenklich, in welchem auf ihm der Accent der Rede ruht, in welchem in ihm das Geheimnis aufgeschlossen erscheinen soll. Sobald das Bild mit diesem Anspruch angeboten wird, wird sich die besonnene Theologie immer ablehnend verhalten müssen. Im theologischen Nachweis ist mit Bildern nichts, gar nichts gesagt; sie, die Bilder verzäunen die Fragen, aber sie lösen sie nicht; sie bieten für das Gefühl die Illusion der Lösung, aber den Verstand können sie nicht sattmachen.

folgte vielmehr notwendig aus dem Bilde — sondern die potenzielle Gleichheit Beider abzuwehren, den menschlichen flatus als ein Geringeres (deminutior qualitas adv. Marc. II 9) dem spiritus Gottes unterzuordnen. Die Selbigkeit der Substanz von spiritus und afflatus war nicht zu leugnen, aber wohl die Selbigkeit der Gaben und Kräfte. Wie das Leben des Hauches gleichsam hängt im Leben des Odems, so hängt auch das menschliche Geistesleben gleichsam im Leben des Geistes Gottes. Und wie der Hauch, wenn man will, sich schließlich eben als eine portio des Odems von der Totalität des Odems resp. der vollen Summe des Hauches ablösen kann, so kann sich auch der flatus des Menschen in eine Gottesferne hinwegstehlen, die seine substanzielle Einheit mit dem spiritus bis zur Unkenntlichkeit verschleiert. Aber diese Einheit, wie sie doch eine in der Identität der Substanz begründete ist, kann sich als solche doch niemals ganz verleugnen. Die substanzielle Identität des flatus und spiritus muß sich fort und fort beweisen in der Teilhaberschaft des menschlichen flatus an gewissen species und proprietates des göttlichen spiritus (vgl. de res. carn. 7). Diese göttlichen species und proprietates sind es, die den flatus (materiell) als Teilnehmer an der göttlichen Substanz charakterisieren. Zwar ist in seinem Begriff nicht die ganze göttliche Substanz gegeben, sondern (formell) freilich eine exilitas substantiae (vgl. adv. Marc. II 9. adv. Prax. 29. de an. 47 u. ö.) d. h. der flatus ist nicht, wie Tertullian möchte, eine neu begründete, qualitativ-differenziierte, geringere Substanz, sondern (in dem von dem Bilde her allein angängigen Sinne) eine immer homogene Substanz, die aber hier nicht in ihrer göttlich-unendlichen Vollmacht, sondern in menschlich-endlichen Formen gegeben ist. Soviel, aber nicht mehr, ergiebt demnach das Gleichnis von Odem und Hauch: Eine quantitative und eine formelle Differenziiertheit des göttlichen spiritus und des menschlichen flatus — und hier liegt die Ähnlichkeit mit der stoischen Pneumalehre. Aber worum es dem Tertullian recht eigentlich mit seinem Gleichnis zu thun war, das war ja etwas ganz anderes, das war gerade das, eine qualitative und eine materielle Differenziiertheit des spiritus und des flatus nachzuweisen — und mit dieser Absicht ist er innerlich von der stoischen Pneumalehre geschieden, mag er mit seinen sinnlichen Bildern immer wieder auf sie hinüber zu gleiten scheinen (vgl. bes. adv. Marc. II 9).

Indessen — dies wollen wir hier nur noch erwähnen — Ter-

tullian hatte auch einen recht entſcheidenden praktiſchen Grund, ein ſubſtanzielles Andersſein von göttlichem spiritus und menſchlichem afflatus zu lehren. Er hätte anders keinen Raum behalten für die einzige Beſonderheit Chriſti. Chriſtus hatte die Prärogative vor Allen, die ſeine Brüder heißen, in die Subſtanz des göttlichen Vaters mit einbefaßt zu ſein. Er war es, der Gott von Gott geheißen war. Denn er war aus dem Vater hervorgegangen und doch ſprach er: „Wer mich ſiehet, der ſiehet den Vater.“ Und ſo konnte er ſprechen, weil er ſich mit dem Vater durch die Identität der Subſtanz verbunden wußte. Als eine portio der göttlichen Subſtanz war er gegen alle Menſchheit, die durch separatio aus derſelben Subſtanz nunmehr zu einer neuen niederen Subſtanz geſchaffen war, zur ewig gleichen Majeſtät des göttlichen Seins herausgehoben. Dieſe beſondere Seinsart Chriſti, die ihn von allem menſchlich-endlichen Sein auszeichnete, gab auch ein bedeutſames Motiv ab, die ſtrikte ſubſtanzielle Sonderung des göttlichen spiritus und des menſchlichen flatus zu betonen. Es gab nur Einen, in dem flatus und spiritus ſubſtanziell identiſch waren, der, der zugleich Menſch und Gott war — Chriſtus[1]).

Was das Zweite anlangt, nämlich die Beſtimmung des göttlichen spiritus zu einer Beſtimmtheit körperlichen Seins, ſo war es allerdings dem Tertullian eine ernſte und ausgemachte Sache, daß der spiritus Gottes unter der Form eines Körpers ſubſiſtiere. Die Beſtimmung Gottes als Körper wird nun über die Anthropologie Tertullians zurück reſp. über ſeine Pſychologie zurück aus ſeiner Ontologie verſtändlich. Tertullian war zu ſehr Realiſt, als daß er ſich ein rein geiſtiges Sein hätte ausdenken können (vgl. de carne X. 11: Omne, quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est; doch ſ. adv. Herm. 35). Das, was ihm wirklich war, war ihm eben damit und nur damit wirklich, daß es ein Körperliches war. Die Körperlichkeit war ihm das Weſen der Wirklichkeit (Realität) reſp. die wahre Wirklichkeit. Da war es nun ganz gleich, ob ein Materielles oder ein Geiſtiges in Frage ſtand. Beides hatte für Tertullian ſeine volle Wahrheit eben im Körperſein, und beides wäre ihm, körperlos gedacht, als eine ärgerliche Abſtraktion erſchienen (vgl. de carne X. 11. de an. 7: Si

1) Im Übrigen vgl. Hauſchild a. a. O. S. 19ff.; Eſſer a. a. O. S. 47/55 passim.; Rauch a. a. O. S. 26f.

enim non haberet anima corpus, non caperet imago animae imaginem corporis; ſ. weiter adv. Prax. 7 ff.; adv. Herm. 35).

Ja, man darf wohl noch mehr ſagen: „Der Unterſchied von Materie und Geiſt (kosmologiſche Dualismus) iſt für Tertullian letztlich gar nicht vorhanden. Seine Anthropologie (vgl. de an. passim.) wird das beſtätigen. Ganz deutlich iſt freilich Tertullian hier auf den erſten Wurf dualiſtiſch geſtimmt. Er ſcheidet zwiſchen Seele und Leib. Aber dieſer Anſatz, ſoviel er verhieß, ſo wenig hat er gehalten. Thatſächlich läuft — gewiß, ohne daß es ſich Tertullian deutlich bewußt war, und ohne daß er vollends es irgend gewollt hätte, ſeine Definitionen ſind vielmehr ein ſtetes Abwehren deſſen (vgl. adv. Marc. II 9) — ſein anthropologiſcher Dualismus, konſequent gehandhabt, in einen Monismus aus. Wir haben bereits geſehen: Die Seele war dem Tertullian etwas Sinnliches (vgl. auch de an. 7), ein Hauch aus dem göttlichen Odem. Wenn wir aber natürlich dieſe Vorſtellung nur als eine bildliche gelten laſſen können und ſie deshalb als theologiſch unbrauchbar kennzeichnen müſſen, ſo müſſen wir doch wieder ſo gerecht ſein zu erkennen, daß dieſes Bild für Tertullian doch eben mehr war als ein Bild. Tertullian hat ſich die Sache wirklich ſo gedacht, daß der spiritus als göttlicher Lebensodem den flatus des Menſchen als einen Hauch aus ſich entlaſſen habe. Dieſe Thätigkeit des Odems und dieſes Sichloslöſen des Hauches vom Odem (vgl. adv. Marc. II 9) war ihm keine vorſtellungsmäßige Form eines rein geiſtig zu denkenden Inhaltes, kein exoteriſches Kunſtſtück, zurechtgemacht für die große Menge der Glaubenden, das aber eine eſoteriſche Gelehrſamkeit erſt auf den reinen Gedanken zu bringen hatte. Nein, ſein ſinnliches Bild war ganz ernſt gemeint und konnte deshalb ſo ernſt gemeint ſein, weil die Objekte dieſes Bildes, spiritus und flatus, für Tertullian in konkreter Sinnlichkeit ſubſiſtierten. Hier geht uns nun weiter der spiritus nichts an; wir haben es mit dem flatus zu thun. Und wenn er, der flatus, das Princip der ſeeliſchen Thätigkeit des Menſchen, und wenn mit ihm die Seele des Menſchen ſelbſt (vgl. de an. passim.) ſinnliche Größen ſind (vgl. de an. 7. de carne X. 11) — wo bleibt denn da der urſprüngliche Dualismus, wo bleibt die ſtrenge Differenziiertheit von Seele und Leib? Der Dualismus iſt vom Monismus verſchlungen. Seele und Leib haben ihre Einheit in dem, daß ſie ſinnlich, daß ſie körperlich ſind (vgl. de an. 7). Und von hier aus ſind wir denn in der That geneigt,

dem Tertullian zuzutrauen, daß ihm das Körperliche der Dinge nicht nur das Substanziale der Dinge bedeute[1]), sondern die Sinnlichkeit, die Materialität der Dinge bezeichnet[2]). Verstärkt wird dieser Verstand der Tertullianischen Körperlichkeit durch die Beobachtung, daß Tertullian mit dem Begriff des Körperseins jedesmal den der Ausdehnung mitsetzt, in der Anthropologie resp. Psychologie (vgl. de an. 9: Cum animae corpus asserimus propriae qualitatis et sui generis, iam haec conditio proprietatis de caeteris accidentibus corpulentiae praeiudicavit .... Et tamen non inconstanter profitebimur, solemniora, quaeque, et omnino debita corpulentiae, adesse animae quoque, ut habitum, ut terminum, ut illud trifariam distantivum, longitudinem dico, et latitudinem, et sublimitatem, quibus metantur corpora philosophi) ebenso, wie in der Theologie (vgl. Gieseler, Dogm. Gesch. 1885, S. 112; Huber a. a. O. S. 113), und weiter, daß er auch das Fleisch mit dem Prädikat corpus ausstattet (vgl. Wadstein a. a. O. S. 659)[3]).

---

1) So wollen bes. die katholischen Theologen: Schwane, Dogm. Gesch. d. vornic. Zeit, Münster 1862, S. 168; Esser a. a. O. S. 65, doch s. S. 70; Stöckl, Mainz 1891, doch nicht deutlich, Gesch. d. christl Philos. z. Zt. der Kirch.-Väter, S. 172.

2) So Neander, Antignostikus, Berlin 1849, S. 449 f.; Ritter, christl. Philos., Hamburg 1841, I 368; Wadstein a. a. O. S. 659, den Rauch unselbständig nachschreibt, s. S. 23 f.; vielleicht auch Huber, Philos. d. Kirch.-Väter, München 1859, S. 113.

3) Gewisse Andeutungen in adv. Herm. 35. 36 (de carne X. 11) könnten unsere Auffassung der Tertullianischen Körperlichkeit in Zweifel stellen. Allein diese Andeutungen fallen dem allen gegenüber, was Tertullian sonst über Körperlichkeit aussagt, nicht ins Gewicht. — Wir stehen hier übrigens an dem Punkte der die Animosität Tertullians gegen die Platonische Ideenlehre erklärt (vgl. apol. 47 u. ö.; auch de an. 18. 24). Und in der That: Hier klafft ein contra-diktorischer Gegensatz. Wie wär es möglich gewesen, daß der Mann, der die Substanz aller Dinge in dem corpus-Sein der Dinge fand, und der gar dieses corpus-Sein massiv-materialistisch verstand, sich hätte hineindenken können in den objektiven Idealismus eines Plato, für den die grobe Korporeität der Dinge das Negative der Dinge, das Schattenhafte, Wesenlose, Vergängliche bedeutete? Für Plato war in Wahrheit keine Einzelexistenz vorhanden. Platos gleichsam intuitive Anschauung zertrümmerte die Einzelexistenz, um über dem Individuellen hinaus in der generellen Idee seine Ruhe zu finden. Das war die Idee der Dinge, in der Plato die Substanz der Dinge erfaßte. Und das war eine Metaphysik, die allein vermochte, eine zusammenhängende Weltanschauung zu begründen — das war eine wahrhaft philosophische Metaphysik.

Wo hat nun diese paradoxe Vorstellung Tertullians von der Körperlichkeit (Materialität) alles Seienden (Substanziellen) ihren eigentümlichen Quellort? Es ist ganz recht! Hier läuft die Ontologie, Psychologie und Theologie Zenos und seiner Schule mit der Ontologie, Psychologie und Theologie Tertullians zusammen. Aber sollte in der That diese durchaus wahre Bemerkung ausreichen, die Behauptung zu begründen, daß Tertullian den in Frage stehenden Gedanken von der Stoa abgeborgt habe?[1]). Die Stoa ist bekanntlich durch Aristoteles darauf gekommen, in dem Körpersein der Dinge das Substanziale der Dinge zu finden. Und zwar ist es der Aristotelische Realismus (universalia in re; Individualismus), der hier zu Grunde gelegen ist. Was wirklich ist, das ist das stoffliche, individuelle Ding (*οὐσία* = substantia), die Einzelexistenz, und das ist das ursprüngliche Objekt des aussagenden Denkens. Aber das Allgemeine, das Ideelle, die Form (*εἶδος*) der Dinge ist nun nicht wie bei Plato ein *ἓν παρὰ τὰ πολλά*, sondern ein *ἓν κατὰ πολλῶν* (anal. post. I 11) d. h. in der Einzelsubstanz ist die forma substantialis (der Ersatz der Platonischen Idee), das allgemeine Wesen immanent, dieser Einzelsubstanz inhärierend; und nur darum ist es möglich, daß das Einzelne ein Allgemeines zum Prädikat hat; (das Allgemeine = *τὸ τί ἦν εἶναι*). Aber die Form, die sich im Einzel-Dasein verwirklicht, kann sich doch nur eben dann in ihm verwirklichen, wenn dieses Einzelne ein Materielles, Stoffliches ist. Und so war und blieb das Materielle das logische Prius (in Wirklichkeit war es stets freilich nur in Verbindung mit der Form gegeben), und sofern dieses Materielle immer als eine Einzelexistenz gegeben war, bildete diese materielle Einzel-Existenz als eigentliche Substanz der Dinge die ursprüngliche Basis, auf welche alle wissenschaftliche Metaphysik rekurrieren mußte. Nun man weiß und sieht auch, wie solche Metaphysik den Materialismus begünstigen mußte. Merkwürdig, mit Aristoteles ist die Philosophie auf ihre Höhe gekommen — aber es ist derselbe Aristoteles gewesen, an dem sie herumlenkte in den Materialismus hinein.

Ein Spezialfall dieses Materialismus kehrte nun in der stoischen

---

Aber die Metaphysik Tertullians an diesem Punkte? Sie war die gröbste und armseligste Physik!

1) So will Wadstein a. a. O. 655 ff. und unselbständig Rauch a. a. O. S. 44.

Idee von der Körperlichkeit alles Subſtanziell-Seienden wieder. Die Form (εἶδος), die für Ariſtoteles nicht ein nur in der Abſtraktion Beſtehendes, ſondern vielmehr ein Thatſächliches war, das an den Dingen erfahren wurde, dieſe Form war für die Stoa nicht mehr vorhanden. Es gab für die Stoa keine Realität des Allgemeinen — die allgemeinen Begriffe repräſentierten für ſie gleichſam nur die Regel, nach der ein Zuſammenhang in den Einzeldingen abläuft. Aber was wirklich war, das waren die Einzeldinge, und dieſe Einzeldinge erlebte man als körperliche Realitäten. Die Körperlichkeit der Dinge — das wurde das Stichwort der ſtoiſchen Schule, einem Stichwort auch darin gleich, daß ihm eine univerſelle Bedeutung eingeräumt wurde. Das Seiende, ein Wirkendes reſp. Leidendes, mußte immer ein Körperliches ſein. Alles, was im Kauſal-Zuſammenhang lebendig war, ganz gleich, ob es Subſtanzen, ob es Eigenſchaften der Dinge waren — es konnte nur deshalb lebendig ſein, weil es ein Körperliches war. In dem Begriff der Realität war an jeder Stelle der Begriff der Körperlichkeit eingeſchloſſen. Und ſo galt nicht nur das als körperlich, was unmittelbar für die Sinne als ein Körperliches gegeben war, nein, auch das Geiſtige z. B. die Tugenden, die Affekte, die Weisheit u. ſ. w. — kurz, auch alles das, was der „gemeine Verſtand“ als ein Nicht-Sinnliches reſp. Überſinnliches, Pneumatiſches anzuerkennen gewohnt war, mußte für die Körperlichkeit herhalten. Denn was waren Tugenden, Affekte und Weisheit anderes, als gewiſſe Zuſtände des Seelen-Körpers, eigentümliche Spannungen (τόνοι) der Maſſenteilchen der Seele, welche die dieſe Maſſenteilchen durchwaltenden Luftſtrömungen (πνεύματα) erzeugen? Und nun konnte es ja gar nicht anders ſein, es war vielmehr nur konſequent, wenn dieſe Univerſalität des Körperlichen — nur den leeren Raum, den Ort, die Zeit, das Gedachte (λεκτόν) nannten die Stoiker unkörperlich, und doch ſollten ſie exiſtieren! — auch auf die univerſelle Grundkraft, auf Gott ausgedehnt wurde. Gott war ja doch, wie wir ſchon geſehen haben, für die Stoa nichts weiter als die individuelle Repräſentation des univerſellen Weltdaſeins; (darum war auch bekanntlich die Theologie der Stoa in ihre Phyſik eingeordnet). —

Das alles muß man nun wiſſen, um auf die Frage antworten zu können. Hat Tertullian ſeine Anſchauung von der Körperlichkeit alles Seienden, oder ſagen wir jetzt — was uns hier direkter angeht — von der Körperlichkeit Gottes der Stoa entlehnt?

Für die Stoa hatte es nicht nur Sinn, sondern es war das allein Vernünftige von ihrem Ausgangspunkte aus, wenn sie Gott körperlich nannte. Wie es denn überhaupt für einen materialistischen Pantheismus das einzig Mögliche ist, seinen Gott, der ihm doch eben nichts weiter als die Idealisierung der konkreten Wirklichkeit ist, körperlich zu heißen. Das Materielle, unbeschadet dessen, daß es ein Psycho-Physisches sein mag, ist und bleibt doch immer ein Physisches, ein Materielles, ein Körperliches; das Psychische ist nur eine eigentümliche Bestimmtheit, ein Prädikatives — der „Phosphor" dieses Physischen. Aber was nun hier durchaus vernünftig ist, das wird zu einem Unverstand, wenn das Dasein Gottes und das Dasein der Welt als zweier heterogener Formen der Wirklichkeit unterschieden wird. — Für uns hat das nun hier keine weitere Bedeutung, weil wir der Überzeugung sind, daß Tertullian den Pantheismus der Stoa in der That nicht eingesehen hat, sondern in dem Glauben gelebt hat, die Stoa scheide dualistisch zwischen Gott und Welt. Aber wir möchten das denen zu bedenken geben, die den Tertullian allerdings zu einem routinierten Philosophen resp. Stoiker machen wollen und ihm, was unsere Frage angeht, eine Anleihe bei der Stoa zutrauen. Es hat niemand die Transcendenz Gottes stärker betonen können, als Tertullian. Wäre Tertullian nun in die Stoa eingelebt gewesen, so wäre ihm auch wohl der Zusammenhang eingeleuchtet, in welchem die Stoa Gott körperlich nannte. Er hätte es dann wohl erkannt, daß der Stoa, wie sie nun einmal dachte, gar nichts weiter übrig blieb, als Gott körperlich zu heißen. Da er nun aber den Monismus der Stoa nicht teilte, da er den Zusammenhang nicht teilte, in welchem sich die Körperlichkeit Gottes als eine Notwendigkeit des Denkens ergab, so hätte er sich wohl bedacht, die Körperlichkeit Gottes von der Stoa zu entlehnen. Dies scheint, rein logisch angesehen, gleich von vorne herein dagegen zu sprechen, daß Tertullian hier stoische Weisheit biete. —

Aber diese logischen Argumente wollen ja oft recht wenig bedeuten. Sehen wir genauer zu, ob wir bei Tertullian einen Anhalt finden dafür, daß er Gottes Körperlichkeit dem Gedankenkreise der Stoa entnahm. Es läßt sich nun in dem ganzen Tertullian keine Stelle entdecken, die irgend darauf schließen ließe. Oder es müßten denn etwa die Stellen sein (vgl. z. B. apol. 47 mit de an. 5 u. ö.), in denen Tertullian seine Kenntnis dessen verrät, daß die Stoa die Körperlichkeit Gottes lehre! Es finden sich aber wohl Stellen, in

denen Tertullian nicht nur seine Abweichung von der stoischen Körperlehre anzeigt (vgl. z. B. adv. Herm. 36, wo er Handlungen, Leiden, Verrichtungen oder Begierden als unkörperlich charakterisiert), sondern wo er ganz unmißverständlich ausspricht, daß er mit seiner Gottesvorstellung genau in der Gottesvorstellung der Juden stehe (vgl. Wadstein a. a. O. S. 658; siehe apol. 21). Und wir meinen, das will doch etwas bedeuten! Oder wollen wir ihm diese Behauptung nicht zugeben? Ist es denn wirklich so, daß er mit seinem Gedanken der Körperlichkeit Gottes im Rahmen der jüdisch-(christlich)en Religion resp. Religionsgemeinschaft so ganz isoliert dastünde, daß ihm dieser Gedanke keinesfalls von hier entstanden sein, daß er ihm nur von der Stoa zugetragen sein könnte? Wir glauben nicht.

Man kann mit gutem Rechte behaupten, das jüdische Volk ist nie über einen sinnlichen Verstand der unter dasselbe ergangenen geistigen Gottesoffenbarung hinausgekommen [1]). Um den Nachweis dieser Behauptung zu führen, hat man es nicht erst nötig, auf eine außerbiblische Literatur, also etwa auf ein Material assyrischer und ägyptischer Quellen zu recurrieren: der Nachweis läßt sich ganz direkt aus dem Alten Testament erbringen. Die specifischen Offenbarungsträger unter dem A. T.lichen Bundesvolk von Mose bis Maleachi brachten Gottes Heilsoffenbarung als ein dem historischen Verlauf Eingeordnetes. Die Offenbarung war darum niemals ein magisches Mirakel, das gleichsam blitzartig unter Israel auftauchte, ohne Verknüpfung und ohne Vermittlung mit dem geschichtlichen Gesamtleben des Volkes. Der jeweilige Inhalt dieses Gesamtlebens läßt sich sozusagen als die natürliche Basis einer jeweiligen Offenbarung verstehen resp. als das Prisma, durch welches sich diese Offenbarung hindurchstrahlte. So lange nun der Inhalt, speciell der geistige Inhalt dieses israelitischen Volkslebens sich in sinnlichen Formen zur Erscheinung brachte, so lange gefiel es Gott, seine Offenbarungen durch das Mittel dieser sinnlichen Formen zu erschließen. Aber nicht, ohne daß die Gabe einer Offenbarung immer zugleich eine Aufgabe in sich enthielte. Der theoretische Teil dieser Aufgabe konnte nur der sein: Sich des Inadäquaten der sinnlichen Aus-

1) Es darf uns nämlich nicht das Volk Israel selbst „im Nimbus eines Offenbarungsträgers“ erscheinen, „während sich Gott nur vor und unter ihm, aber nicht durch es selber offenbart hat“. Vgl. Nösgen, mod. Entwickl.-Lehre und die Offenb.-Relgn. Schwerin 1898. S. 34.

drucksformen der geistigen Gottesoffenbarung bewußt zu werden — sich zu schützen vor einer Identificierung von Offenbarungs-Form und Inhalt. Indem nun aber Israel beides von vorne herein in Eines setzte, blieb für die Anschauung des israelitischen Volkstums die Offenbarung selbst in jenen sinnlichen Formen, mittels derer sie sich zuerst kündlich machte, stecken, und jene adäquateren Formen späterer Offenbarungsträger fielen für das Bewußtsein des Volkes hinweg, wurden von diesem Bewußtsein nicht mehr verstanden. Daher bog dann je mehr und mehr die Geschichte der Offenbarung von der Geschichte des jüdischen Volkes ab[1]), und die Letztere endigte mit dem Ärgernis an dem, in welchem die Erstere ihren geistigsten Höhepunkt erlebte, an Christo. Für das israelitische Volkstum als solches war die Offenbarung auf jenem untersten, sinnlichen Niveau stehen geblieben. Und so hat es das Judentum nie gelernt, geistige Dinge auch wirklich geistig zu deuten. Da wurden die Sprüche des A. T. in jedem Falle sinnlich aufgefaßt; da war Gott gedacht als eine (übersinnlich)-sinnliche Macht über die Welt; da spielten sich die Erwartungen, die sich an diesen Gott knüpften — mögen es Erwartungen gewesen sein, die die Gegenwart erfüllen sollte, oder Erwartungen die in apokalyptischen Hoffnungen verliefen — in sinnlichen Bildern und Vorstellungen ab; da wurde das messianische Gottesreich nach der Analogie eines irdischen Reiches versinnlicht, und der, nach dem als dieses Reiches König ausgeschaut wurde, trug irdisch-königliche Gewandung. Und so könnte man fortfahren — kurz, der Zusammenhang des populären jüdischen Glaubens war in (übersinnlich)-sinnlichen Formen bestanden. Es sind nun das freilich — und dies entschuldigt das israelitische Volkstum — die Formen, die in keiner Volksreligion, und mag sie noch so modern sein, fehlen. Das Volk, d. h. seine breite Masse, vermag Übernatürliches nur immer unter dem Symbol des Naturhaften, Geistiges nur immer unter dem Bilde des Sinnlichen zu repräsentieren — aber dort steht ihm das Symbol, und hier das Bild je und je für die Sache selbst ein. So ist nun selbst in der geistigsten Religion, der Religion des Christentums, der Religion, welche so recht eigentlich die Verneinung

1) „Nach dem einmütigen Urteil des Jesaias, des Herrn und seiner Apostel stellt sich die natürliche Entwickelung des israelitischen Volkstums als eine Entwickelung zur Verhärtung dar und in keiner Hinsicht als eine Entwickelung der Gotteserkenntnis." Vgl. Rösgen, ibid. S. 32.

aller Sinnlichkeit bezeichnet, welche, man könnte sagen, gewachsen ist aus dem Gegensatz gegen die Sinnlichkeit — selbst hier in allen Entwickelungsphasen bis in die Gegenwart hinauf, soweit diese Religion Volksreligion ist resp. geworden ist, die Reihe derselben (übersinnlich)-sinnlichen Formen zu finden. Und begreiflich sind diese Formen hier am stärksten in den ersten christlichen Generationen repräsentiert. Es war der Geist der jüdischen Volksreligion resp. überhaupt der Geist einer Volksreligion, der in diesen Generationen lebte. Will man diesen Geist ganz deutlich haben, so hat man ihn in der Hoffnung der unmittelbaren Parusie Christi resp. der chiliastischen Erwartung. Das ist der Punkt, an dem dieser Geist am lebendigsten herausgebrochen ist. Diese Erwartung, wie sie der Ausdruck einer sinnlichen Frömmigkeit ist, ist immer unter sinnlichen Bildern vorgestellt. Sie ist das christliche Pendant, oder, sagen wir, die christliche Weiterführung des populären jüdischen Zukunftsideales. Aber dieses Zukunftsideal, wie jene chiliastische Hoffnung haben für uns hier nur symptomatische Bedeutung, nämlich nur so weit, als in ihnen diese christliche Volksreligion und jene jüdische auf einen kurzen Ausdruck gebracht ist. Und wie es nun jüdische Theologen gab, die über ihre Theologie hinweg mit ihrer Seele in diesem Zukunftsideale standen, d. h. in der sinnlichen jüdischen Volksreligion so gab es auch — und wird es fernerhin geben — christliche Theologen, die ihre Theologie unterdrückend mit ihrem vollen Herzen bei der chiliastischen Erwartung oder, sagen wir nun allgemein — wir dürfen jetzt nicht fürchten mißverstanden zu werden — bei dem populären christlichen Glauben sind. Das sind allemal die der Abstraktion, der reinen Idee entfremdeten Theologen, jene sozusagen „römischen" Naturen, die mit dem Blick für das reale Leben, für die greifbare Wirklichkeit begabt, an der derben Konkretheit, und an ihr allein, Genüge finden. Das sind die Theologen, die, paradox gesagt, eigentlich keine Theologen sind. Sie mögen geschickt sein, Formeln zu bauen, starke Wachttürme gegen den Feind, aber ihre christliche Persönlichkeit, ihr nach warmem Leben dürstendes Herz ruht nicht in diesen starren und eisigen Formeln — ist hinter ihnen zurückgezogen bis dahin, wo es mit dem frischen, zukunftsfreudigen, sinnlichen Glauben der Menge zusammentrifft. Solche Theologen, so weit und so lange die christliche Kirche sie hat, repräsentieren dann auch, hier offenbarer, dort heimlicher, jene derbe Sinnlichkeit der populären christlichen Religiosität. Und am ungescheutesten konnte

dies freilich der Fall sein, so lange in der That die christliche Theologie und die christliche Volksreligion noch nicht gar weit auseinander getreten waren. Es sind besonders die ersten christlichen Generationen, die jene merkwürdigen „Personal-Unionen" von Theologie und populärem Glauben kennen lehren, die die paradoxe Verbindung einer straffen theologischen Wissenschaft und einer chiliastischen resp. montanistischen Sinnlichkeit aufzeigen. Will man aber einen Charakter haben, in dem diese Verbindung am sonderbarsten, aber auch am geschlossensten erscheint, so ist es Tertullian. Tertullian meint so fest wie nur irgend einer, im populären christlichen Glauben zu stehen. Er der gefeiertste und gefestigtste Theologe seiner Zeit, ja, man könnte sagen, er, ein Kardinal-Theologe der römischen Kirche, macht die christliche Populärreligiosität in den breitesten Phasen, auch in ihren Schwelgereien, mit ganzer Seele mit. Er ist überzeugter Chiliast, er ist so überzeugter Montanist, daß er sich förmlich erleichtert fühlt, als er dieser Überzeugung seine Theologie zum Opfer bringen durfte. Und nun meinen wir — um endlich zum Ziele zu kommen — ein Moment, das Tertullian aus dem populären jüdisch-christlichen Glauben aufraffte, ein solches Moment war sein Gedanke der Körperlichkeit Gottes. Das aber bedeutet keine Schwierigkeit, daß dieses Moment mit seiner theologischen Gottesidee nicht zusammenstimmte —. die christliche Persönlichkeit Tertullians, die die wunderlichsten und entferntesten Gegensätze unter sich zu begraben wußte, eine Persönlichkeit, die größer war als ihre Logik, eine Persönlichkeit, die in ihre Seele das einheitlich hereinzubrechen wußte, was, objectiv betrachtet, nicht nur conträr, nein, contradictorisch entfernt war — diese Persönlichkeit Tertullians war es, die ihm auch hier das, was nicht zu verbinden war, vermittelte. Aber hat er wirklich diese merkwürdige Vermittlung allein gefunden? In seiner Nähe steht ein hochgebildeter Theologe der Bischof Melito von Sardes (170c)[1]. Er schrieb eine Schrift, die leider verloren ging, uns nur noch bekannt aus den Origenistischen Fragmenten der Genesis, wo sie bestritten ist — eine Schrift *περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ*. Also auch hier diese höchst untheologische Vorstellung einer Körperlichkeit Gottes — eine fremdartige Episode, möchte man sagen, dieses feinsinnigen Bischofs. Und diese Vorstellung ist weiter gegangen, weit hinaus über Melito und Tertullian.

1) Vgl. Piper, Melito i. d. Stud. Krit. 1838. I 71 ff.

Origenes bezeugt (vgl. opp. ed. Lommatzsch, II 34. XXI 27ff.) eine Uneinigkeit der ihm gleichzeitigen Kirchenlehrer in dieser Frage der Körperlichkeit Gottes. Diejenigen, die diese Vorstellung hielten, mögen sich damit gewehrt haben gegen die spiritualisierende, die Realitäten verflüchtigende, alexandrinische Theologie. Wenn aber derselbe Origenes an anderer Stelle (vgl. c. Celsum, VII 33ff.) die Einstimmigkeit aller Christenheit in der Negation einer Leiblichkeit Gottes erklärt, so bedeutet diese Bemerkung gegen die Andere keinen Wiederspruch. Das, worin freilich die christliche Kirche Eine Stimme abgab, war die Überzeugung, daß Gott keine Leiblichkeit (Körperlichkeit) nach Analogie der menschlichen habe (vgl. corpus sui generis Tertullians)! Aber das war noch lange nicht ausgemachte Sache aller christlichen Theologie, ob oder ob nicht Gott überhaupt als (geistig)-körperliches Wesen zu denken wäre (gegen Schwane a. a. O. S. 162). Die Kirchengeschichte weiter hinauf, blieb diese Frage noch lange offen; wenn auch nicht zu verkennen ist, daß die ernste Theologie, mehr und mehr im Banne der Schule, auch mehr und mehr die geistige Lösung suchte und fand. Aber besonders da, wo der populäre christliche Glaube noch damals weitergewachsen ist, wo die Theologie noch nicht so hingetroffen war resp. abgewehrt wurde (z. B. Mesopotamien, vgl. die Andianer; Ägypten vgl. die ägyptischen Mönche; hier hielt sich bekanntlich der Chiliasmus am längsten; u. s. w.), da finden wir gelegentlich diese alte Vorstellung reliquienhaft wieder. Aber sie ist endlich, wie das nicht anders sein konnte, zerfallen, verkümmert — man könnte sagen, im gleichen Schritt mit dem Chiliasmus, der doch eine Zeit hatte, wo er offiziell aussah, während diese Vorstellung niemals auch nur den Schein einer offiziellen Vorstellung hatte — um aber dennoch, da sie in der populären Religiosität tief angelegt ist, fort und fort bis auf die Gegenwart befähigt zu bleiben, wieder zu erwachen. Sie ist mit dem Chiliasmus resp. dem populären christlichen Glauben leise associiert. Darum kann sie, darum wird sie immer wieder mit ihm einkehren. Der letzte große Theologe übrigens, der sich darüber machte, sie in aller Form zu bewältigen, ist Gregor von Nazianz (vgl. orat. 34. p. 540, Kölnische Ausgabe 1640) gewesen[1]).

1) Wir wissen nicht genau, ob wir uns mit dieser Herleitung des uns angehenden Gedankens Tertullians mit Schwegler (d. Montanism. u. d. christl.

Daß Tertullian die Vorstellung der Körperlichkeit Gottes, eine Vorstellung der jüdisch-christlichen Populär-Religiosität, in allem Ernste behauptete, hatte übrigens seinen sehr starken, positiven Grund. Nicht daß er sich mit dieser wunderlichen Vorstellung an irgend welche Philosophie anlehnte — diese Vorstellung, könnte man sagen, bezeichnet im Gegenteil die eigentliche Spitze, in welcher sein Gegensatz gegen alle Philosophie kulminiert. Tertullian gehörte zu jenen Geistern, die es nicht vertragen können, wenn über die sinnliche „Schein"-Wirklichkeit hinweg nach einer ideellen „wahren" Wirklichkeit gefragt wird, in welcher letzteren die erstere ihre Ursache und ihren Zweck hat. Dem Tertullian war diese „Schein"-Wirklichkeit eben kein Schein, sondern „wahre" Wirklichkeit. Und allerdings hatte Tertullian jenem Idealismus gegenüber, wie er sich damals in der „christlichen Philosophie" (Gnosis) aufspielte, ein Recht auf seiner Seite. Das war ein Idealismus, der sich nicht begnügte, zwischen abstract-ideellem und concret-materiellem Sein zu unterscheiden, der vielmehr nicht eher ruhte, als bis er das Concret-Materielle allemal als ein Negatives (ja zuweilen sogar als ein Böses vgl. Marcion) nachgewiesen resp. dasselbe in das Abstract-Ideelle, das positive „Seiende" resorbiert hatte. Und was dabei herausgekommen war, und was, wenn sich nicht die „römische" Theologie dagegen gewehrt hätte, immer weiter herauskommen mußte, das war die Verflüchtigung der „Theologie der Thatsachen"

Kirche, Tübingen 1841. S. 170) im Einverständnis finden. Jedenfalls ist Schwegler der einzige Theologe der uns begegnet ist, welcher entschieden erklärt: „In keinem Falle ist auf den Stoizismus zu rekurrieren". Eine eigentümliche Wendung giebt er indessen unserer Frage — der er übrigens nicht das letzte Wort reden will — durch den Hinweis auf die Clementinen, „die diesen feineren(!) Anthropomorphismus teilen (Hom. 17, 7—11)". Aber wir gestehen: Recht klar ist uns dieser Hinweis nicht geworden. Im Allgemeinen meinen freilich die Theologen, evangelische wie katholische, für die Lösung unserer Frage bei dem Stoizismus Hilfe zu finden. Selbst Esser (a. a. O. S 48. 65 f.) ist untreu geworden. Er redet jedoch nur von einer „Anlehnung" Tertullians an die Stoa. Daß Tertullian hier von der Stoa ausgegangen ist, wird er am Ende auch nicht zugeben wollen (doch s. S. 48). Nitzsch (Grundr. d. Dogm. Gesch. Berlin 1870. S. 280) sagt, die Gott-Körperlehre Tertullians erinnere an die Stoiker. A. Harnack (Dogm. Gesch. I. 170. III. Aufl. 1894) aber — und das scheint bedeutsam — erklärt mit Zurückhaltung: „Man darf die Vorstellung von einer Körperlichkeit Gottes auf stoische Einflüsse zurückführen". Die Art, wie wir das Rätsel zu lösen versuchten, scheint er nicht ganz zu verwerfen (vgl. ibid.).

in eine „Theologie der Schatten“ (vgl. übrigens adv. Marc. III 8; adv. Valent. 10. 12f. 24. 33), die Auflösung deſſen, was Gott und was ſein Heilsrat bedeutete in eine beunruhigende Spekulation — beunruhigend deshalb, weil ſie nicht mehr vom objektivem Geiſt, dem Geiſte Gottes, verſichert, ſondern auf den menſchlich-endlichen Geiſt geſtellt war und darum niemals eine abſolute Befriedigung und Wahrheit gewährleiſten konnte. Die idealiſtiſche Gnoſis hätte das Chriſtentum mit der chriſtlichen Theologie verſeucht, wenn ſie darinnen zu Hauſe geworden wäre; ſie hätte von Beidem nicht vielmehr übrig gelaſſen als ein grotteskes Zerrbild, in welchem die Züge des Sein-Sollenden vielleicht zwar nicht ganz ausgetilgt, aber doch widerlich bis zur Unkenntlichkeit verzogen und verwildert erſchienen wären. Wenn man die Theologen aufzählt, welche ſich dieſem Verderben entgegenwarfen, ſo bildet Tertullian einen Markſtein. Das war ſein Realismus, der hier eine behütende Scheide aufrichtete. Und daß nun dieſer Realismus jenem ausſchweifenden Idealismus gegenüber an unſerer Stelle in einen gröblichen Materialismus auswuchs, das iſt zwar nicht entſchuldbar, aber doch immerhin erklärlich. Ein Extrem poſtuliert oft das Andere. Es war ja doch nicht ſo gemeint, daß Tertullian die Körperlichkeit Gottes auf Koſten ſeines geiſtigen Weſens betont hätte — er hat gleichmäßig die Geiſtigkeit Gottes als eine ſpezifiſche Körperlichkeit, und die Körperlichkeit Gottes als eine ſpezifiſche Geiſtigkeit prädiziert (vgl. früher), oder daß er Gottes und des Menſchen Ebenbildlichkeit in jene Körperlichkeit geſetzt hätte. Davon abgeſehen, daß Gottes und des Menſchen Körperlichkeit als imkomparabel gedeutet wurde (vgl. adv. Marc. II 16: Nam et dexteram, et oculos, et pedes dei legimus, nec ideo tamen humanis comparabuntur), waren das Eigenſchaften des Geiſtes, worin Gott und Menſch ebenbildlich waren reſp. ein intelligible Freiheit (vgl. adv. Marc. II 5: Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem dei in illo animadvertens, quam eius modi status formam). Recht beſehen, wollte Tertullian mit ſeiner Behauptung des göttlichen Körperſeins nicht mehr, als Alles aufbieten, um die Realität, die Subſtanzialität Gottes zu behalten. Tertullian glaubte aber eben dieſe reale Subſtanzialität nur dann behalten zu können, wenn die Beſtimmung der Körperlichkeit (Materialität) darauf konnte angewendet werden.

Tertullian hat nun, um allen Einwürfen zu begegnen, die von

seinem geistigen Gottesbegriff aus gegen seine Vorstellung von Gottes Körperlichkeit könnten erhoben werden, den Körper Gottes als einen spezifischen, als einen corpus sui generis et in sua effigie (vgl. adv. Prax. 7) charakterisiert. Es lag dies in der Folge seiner individualistisch-pluralistischen Ontologie resp. Kosmologie. Der sensualistische Realismus Tertullians fand in dem Körper-Sein der Dinge ihr eigentliches, wahres, ihr substanzielles Sein. Soviel Körper waren, und so weit sich Körper ausdehnten, so viele Substanzen waren gegeben, so weit konnte man von Substanzen reden. So lag vor dem geistigen Auge Tertullians eine unermeßliche Welt ausgebreitet, eine Welt so bunt und vielgestaltig, daß ihre äußere Mannigfaltigkeit ihre innere Einheit zu verschleiern drohte, daß ihr zufälliges und wildes Durcheinander die planvolle Regel verhüllte, welche dem zufällig Scheinenden seinen Zweck und dem, was wildchaotisch aussah, seine harmonische Bedeutung bestimmte. Und wie so alles Körperliche resp. Substanziale ein besonderes Körperliches war, so war auch Gottes Körperlichkeit eine besondere. Mag sein, daß dieser corpus des göttlichen spiritus mit den Analogien einer empirischen Körperlichkeit unverträglich blieb (vgl. adv. Marc. II 16), das konnte nicht dahin gehen, diesem spiritus jene doch universelle Körperlichkeit alles Substanziellen abzuerkennen (vgl. de an. 8: Abruptum alioquin et absurdum, idcirco quid de corporalium eximere censu, quia caeteris corporalibus exemplis non adaequet) d. h. ihn zu einer Abstraktion der „praktischen Vernunft" zu stempeln. Nein, diese Körperlichkeit Gottes war eben wie jede Körperlichkeit eines Substanziellen eine Körperlichkeit »sui generis et iu sua effigie«, eine ungleichartige Körperlichkeit, wie sie jede Substanz zum unterscheidenden Merkmal von einer anderen Substanz hatte. Indessen dürfen wir uns nun das nicht verheimlichen, daß mit diesem »sui generis et iu sua effigie« doch endlich gar nichts gesagt ist. Diese Bestimmung ist eine Bestimmung rein negativer Art. Sie ist so zu sagen nicht mehr, als eine Warnungstafel, dazu hingestellt, um die Konsequenzen, die vom Körpersein Gottes aus von einem „tölpischen" Verstande abgeleitet werden könnten, gleich im Entstehen zu verhindern. Wenn aber Tertullian gemeint hat, mit dieser doch höchst allgemeinen Spezifikation des göttlichen Körperseins etwas Positives zu leisten, so ist er damit gründlich betrogen. Mit dieser Bestimmung ist, so nackt wie sie dasteht, auch nicht ein positiver Gedanke zu verbinden. Darum ist dieses »sui generis et

iu sua effigie« von nicht mehr, als illuſoriſcher Bedeutung, und nur anhangsweiſe zu bedenken.

Wenn man nun freilich dem Tertullian den Vorwurf nicht erſparen kann, daß er das Geiſtſein der abſoluten Perſönlichkeit Gottes hinſichtlich des menſchlichen Geiſtſeins und hinſichtlich des göttlichen Körperſeins nicht zur Höhe einer reinen begrifflichen Selbſtändigkeit und Klarheit zu erheben vermochte, ſo fühlt man ſich über dieſen Mangel zuguterletzt mit einer glänzenden Gedankenreihe entſchädigt. Das iſt die Gedankenreihe, die Tertullian an die Idee des Geiſtes Gottes als abſoluter Freiheit angeſchloſſen hat (vgl. adv. Herm. beſ. 4—17, denn passim; adv. Marc. beſ. II 5—10). Man hat ein Recht, dieſe Gedankenreihe als die meiſt concinne und meiſt imponierende Gedankenreihe der Tertullianiſchen Apologetik zu verſtehen. Jedenfalls iſt es eine von den wenigen Gedankenreihen Tertullians, welche unmittelbar den Eindruck einer überlegenen logiſchen Kraft erwecken, welche die bei Tertullian oft beſchleichende Unruhe einer mangelnden Trefſſicherheit ſuspendieren. Es konnte nicht fehlen, daß die paradoxe Thatſache der Sünde und des Übels in einer Gott geſchaffenen Welt auch im Kreiſe der alten katholiſchen Kirche Stimmungen erweckte, welche dieſe Thatſache — über ihre rein theologiſche Begründung hinweg — zum Objekt einer philoſophiſchen Beurteilung erhoben. Und hätte die alte katholiſche Kirche an ihrem eigenen Herde von vorne herein ſolche Stimmungen nicht gewonnen — die „Welt", die böſe philoſophiſche Welt hätte nicht lange gewartet, den Schatten ihrer Stimmung hinüberzuwerfen in die Kirche. Nie iſt, was die Geſchichte des Chriſtentums anlangt, Religion und Philoſophie ſo nahe beieinander und durcheinander gewachſen, als in der erſten Jugendblüte der chriſtlichen Kirche. Wo aber Religion und Philoſophie die Ehe eingehen, wo Gott unter dem Geſichtspunkt der Welt, und die Welt unter dem Geſichtspunkt Gottes geſchaut und begründet werden, da iſt allemal jene kardinale Frage im Auftauchen: Woher die Sünde, woher das Übel der Welt? Man weiß, wie tief damals jene Frage in die Gemüter eingeſchlagen hatte. Sie hatte ſich, könnte man ſagen, nicht nur zu einem fundamentalen Problem einer häretiſchen (Gnoſis), ſondern auch einer kirchlichen Theologie (Apologeten) aufgeworfen. Je weiter und entſchloſſener ſich nun die principiellen Ausgänge flohen, um ſo verſchiedener mußte natürlich jene Frage beantwortet werden. Aber wie immer — indem ſich jene Frage mehr und

mehr eingebürgert hatte, war auch eine Theologie hier eingekehrt, eine „Vermittlungs-Theologie", die sich getraute, die Brücke über die starrende Kluft zu schlagen. Das ist jene „Vermittlungs-Theologie" gewesen (Hermogenes), welcher Tertullian, der geschworenste Feind aller Vermittlungen, mit seiner Idee des Geistes Gottes als absoluter Freiheit begegnete[1]). Es hat seine Schwierigkeit, die Theologie des Hermogenes aus Tertullians Andeutungen klar zu entwickeln. Nach diesen Andeutungen scheint es indessen, als wäre Hermogenes nur an dem Problem der Theodicee interessiert gewesen. Hermogenes — das darf man nicht vergessen — war ja auch kein Theologe „von Fach", sondern ein geistvoller, spekulativer Laie. Das, was uns nun am meisten bei ihm im Vordergrund steht, das ist sein Begriff der Materie. Leider ist Tertullian zu wenig philosophisch geschult gewesen, als daß er gewußt hätte, uns diesen Begriff des Hermogenes klar zu hinterlassen. Es lassen sich hier nur Vermutungen aussprechen. Was war eigentlich die Materie des Hermogenes? Aus der Erwägung heraus, daß Hermogenes „Vermittelungs-Theologe" gewesen ist, könnte man meinen, er wird seine Materie nach der Analogie jenes „Nichts" der kirchlichen Schöpfungslehre — unzweifelhaft steht Tertullian hier im Bewußtsein der Kirche (vgl. de praesc. 13), wenn er auch die Lehre der Schöpfung aus Nichts stärker hervorhebt — gedeutet haben. Er wird sie gedeutet haben als ein lediglich Negatives, Bestimmungsloses, als universelle Möglichkeit alles Wirklichen. Es wird so alles von dem Begriff der Materie ausgeschlossen haben, was Realität bezeichnet. Aber, wenn wir näher zusehen, so scheint er hier doch weniger der kirchlichen Lehre Verbindlichkeit bewiesen zu haben.

1) Es ist richtig: Tertullian hat seine Polemik gegen Hermogenes auch unter den Gesichtspunkt der Einheit (Einzigkeit) Gottes gestellt (vgl. adv. Herm. 4 ff. u. ö.). Eine „ewige Materie" — die die Sünde und das Übel erklären sollte — ist für Tertullian mit der jeder Vergleichung spottenden Einheit Gottes unverträglich. Indessen bildet das Tertullianische Argument der Einheit Gottes ja schließlich nur die Vorhalle jenes gewichtigeren und weiterschauenden — der absoluten göttlichen Freiheit. Wenigstens ist das, was Tertullian gegen die Ewigkeit der Materie vom Standort der Einheit Gottes eingewendet hat, leichter gemünzt. Zuweilen fehlt auch das Kleinmeisterliche nicht. Aber die Gedankenreihe Tertullians ist blendend, wenn man sie unter dem Tertullianischen Titel der absoluten Freiheit Gottes zusammenfaßt. Darum betrachten wir sie nur von hier aus.

Die Andeutungen Tertullians lassen doch endlich darauf schließen, daß dem Hermogenes die Materie in der That ein Positives, ein Reales gewesen ist; daß sie ihm nicht nur der relative Möglichkeitsgrund alles Wirklichen — nein, daß sie selbst ihm ein Wirkliches gewesen ist. Aber freilich, ein Wirkliches als absolute Passivität, als dunkler, formloser, chaotischer Urgrund, gleichsam als eine erste qualitätlose, unaussagbare, unausdenkbare Wirklichkeit, als unfaßlicher Bildungsfaktor unserer faßlichen Welt. Vielmehr kann man über die Materie des Hermogenes nicht herausbekommen. Aber das, was wir herausbekommen haben, läßt leicht erkennen, daß hier Platonische Vorstellungen (ὕλη, ἄπειρον) maßgebend gewesen sind; (vgl. übrigens Esser a. a. O. S. 32; Neander a. a. O. S. 345). Die Gleichung, die man aufstellen darf, ist diese: Bei Plato: Idee und Materie; bei Hermogenes: Kausalität Gottes und Materie.

Neander (a. a. O. S. 345) hat gemeint, daß Hermogenes diesen kosmologischen Dualismus doch nur da vertrete, wo er bereits in den Monismus einzulenken beginnt. Indem Hermogenes ein ewiges Herr-sein Gottes lehrte, (vgl. adv. Herm. 3: Deum semper deum etiam dominum fuisse etc.), habe er sich von vorne herein von der kirchlichen Vorstellung eines zeitlichen Schöpfungsaktes entfernen müssen; habe er sich Gott denken müssen als von Ewigkeit schaffend, als von Ewigkeit der Materie erscheinend, von Ewigkeit sie bildend. Und so wäre dann für die theoretische Betrachtung die Unterscheidung einer aprioriſchen ὕλη und einer aposteriorischen organisierten Welt übrig geblieben. So mußte dem Hermogenes, schließt nun Neander, der Begriff eines schöpferischen teleologischen Handelns Gottes (Kirchenlehre) in den anderen „einer von immanenter Notwendigkeit bestimmten Entwickelung übergehen. Hermogenes mußte sich die Sache so denken, daß von Ewigkeit her durch Notwendigkeit seines Wesens, nicht durch transitive Thätigkeit Gott auf die Materie bildend einwirkt“ (Neuplatonische Auffassung). Was hätten wir also nach Neander bei Hermogenes? Wir hätten die Emanations-Theorie, wir hätten eine Theologie, die regelrecht in die Gnosis hineinzählte! Das ist nun ganz entschieden falsch. So verständlich die Vordersätze Neanders sind, so unverständlich sind die Schlußsätze. Mag sich Hermogenes immerhin die Einwirkung Gottes auf die Materie als einen ewigen Vorgang gedacht haben, mag er sich schließlich diese göttliche Einwirkung als

notwendig gedacht haben, so hat er sie sich doch immer als ein persönliches, wenn man will „ewig" schöpferisches Handeln Gottes auf eine diesem Gott konträre Materie gedacht. Der lebendige Gott auf der einen Seite, auf der andern die tote Materie, der Gott „von Ewigkeit" Leben einbildete. Hermogenes ist also mit der Kirche dualistisch, und zwar streng dualistisch gestimmt geblieben. Gewiß, es giebt Fäden, welche von dieser Theologie in die gnostische Theologie hinüberführen (Problem des Bösen) — allein, von Monismus keine Spur! Der christliche Gottesbegriff ist unumwunden anerkannt. Oder sollte etwa der Begriff der „ewigen Bildung" und der „Notwendigkeit" allein ausreichen, diesen emanatistischen Monismus nachzuweisen? Doch ganz gewiß nicht, wenn man bedenkt, daß Hermogenes keineswegs von einer philosophischen Orientierung aus zu seiner kosmologischen Theorie einer „ewigen Materie" (vgl. adv. Herm. 2f. 6. u. ö.) gelangt war (vgl. auch Hauck, Tertullian, Erlangen. 1877. S. 252). Hermogenes war zuerst Christ, dann Philosoph. Das, was ihm seine kosmologische Theorie aufgezwängt hatte, war ein Gedanke gewesen, der ihm religiös entsprungen war, — der Gedanke der Theodicee. Den lebendigen Gott, den er mit der Kirche bekannte, von der Autorschaft des Übels und der Sünde zu befreien, das war es gewesen, was ihn zu seiner Kosmologie getrieben hatte. Darum mußte dann auch, wie immer nun seine kosmologischen Spekulationen ausfielen, das Interesse an demselben lebendigen Gott seine Hauptsache bleiben. Das Interesse an diesem lebendigen Gott, welcher von der Kirchenlehre als schlechthinige Ursächlichkeit alles Seins gefaßt, auch für das Dasein der Sünde und des Übels verantwortlich erschien, das nötigte, an einem neuen Verstande der Schrift den Verstand der Kirche zu korrigieren. Und dieser neue Verstand der Schrift (Gen. 1. 2), ein Verstand, der nun freilich an der Philosophie orientiert war, lieferte endlich die errettende Vorstellung einer „ewigen Materie" [1]). Da war das Princip gefunden, das Princip

1) Hermogenes kam bekanntlich dadurch zu jener „ewigen Materie", daß er dem Terminus principium, den der erste Vers der Schrift bot (in principio fecit deus coelum et terram), auf jene Materie deutete. „In der vorhandenen Substanz schuf Gott den Himmel und die Erde". Seine Auslegung hier und weiterhin ist jedenfalls interessant und geistvoll; vgl. Hauck a. a. O. S. 258f.

der Sünde und des Übels, da war die Heiligkeit Gottes von dem trübenden Schein, in welchem die Kirche sie stecken gelassen hatte, entlastet; (vgl. adv. Herm. 10: materiam cum creatore proponunt (haeretici) ut malum a materia, non a creatore deducant etc.; vgl. Cap. 14. 16).

Tertullian hat die „ewige Materie" des Hermogenes mit der Idee der absoluten Freiheit Gottes bestritten (vgl. adv. Herm. 6: ergo quidem deus contestabitur deus, et iuravit nonnunquam per semetipsum, quod alius non sit qualis ipse; vgl. Cap. 4. 8. 42). Nicht möglich, daß dem ewigen Gott eine „ewige Materie" gegenüberstünde! Mag diese „ewige Materie", die Hermogenes will, endlich nichts weiter bezeichnen, als eine Passivität, als ein Chaos, an dem sich die „ewig"-bildende Thätigkeit Gottes erzeigt — eine Materie, die ungeschaffen, die ewig wäre, wäre die Setzung eines zweiten göttlichen Princips (vgl. adv. Herm. 6: erit enim et materia qualis deus, infecta, innata, initium non habens, nec finem) — eine Paradoxie, die die absolute Freiheit des göttlichen Wesens verleugnete[1]). Denn wozu eine „ewige Materie"? Um eine Substanz gewonnen zu haben, die das Dasein der Sünde und des Übels erklärte, die dieses Dasein als absolute Notwendigkeit setzte, über die auch selbst die Macht eines göttlichen Faktors nicht hinaus könnte! So wäre Gottes frei-schöpferische Thätigkeit eine Illusion, und was in Wirklichkeit wäre, das wäre ein Handeln Gottes an einem Objekte, das diesem Handeln apriori den Weg wiese, die Grenze steckte [vgl. adv. Herm. 8: Atquin etiam praeponit illam (scl. materiam) deo, et deum potius subiicit materiae etc. etc.]. Und diese „ewige Materie" — wäre es irgend vor Gott und seinem Offenbarungswort erhört, sie zum Urgrunde der Sünde und des Übels zu stempeln? Wo wäre die Möglichkeit, die Möglichkeit für Gott, ein ewig-Sündiges und ein ewig-Übles zu überwinden (vgl. adv. Herm. 10: aut famulus erit mali deus, aut amicus)? Wäre eine „ewige Materie", ein ewiges Princip von Sünde und Übel — wie kann es geschehen, daß aus ihr Gutes gebildet werde (vgl. Gen. 1, 21)? Oder ist diese „ewige Materie" nur ein Neutrales, ein Mittleres gewesen — gut und böse (vgl.

1) Tertullian muß hier ähnliche, ja dieselben Wege gehen, als dort, wo er den Begriff Gottes als des summum magnum gegen Marcions theologischen Dualismus aufstellte (vgl. adv. Marc. I 4 ff.).

adv. Herm. 12: materiam reprehendo, cum ex illa mala pessima etiam bona atque optima a deo fiunt . . . utique qua optima, non certe qua mala ac pessima. Demutationem igitur admisit materia, et si ita est, statum aeternitatis amisit: mortua est denique sine sua forma; etc. vgl. Cap. 13)? Man mag ſich dieſe „ewige Materie“ ausgrübeln, wie man wolle, mag entſchuldigend ſie herabdrücken zu einem ſtumpf-maſſiven Objekt göttlicher Schaffens-Thätigkeit [vgl. adv. Herm. 14: ex occasione materiae suo (scl. dei) tamen arbitrio] — ihre Setzung, allgemein angeſehen, bezeichnet dennoch die Verneinung jener allgemeinen abſoluten Freiheit Gottes, und ſpeciell vollzogen unter dem ethiſchen Geſichtspunkt von Sünde und Übel, die Verneinung der göttlich-abſoluten ſittlichen Freiheit (vgl. adv. Herm. 10—14. 16).

Es iſt nunmehr die abſolute Freiheit Gottes nur zu behalten, ſofern Gott als ſchlechthiniger Grund alles Seins und Daſeins, ſeine Schöpfung als eine freie Schöpfung aus dem Nichts (ex nihilo) verſtanden bleibt (vgl. adv. Herm. 15). Gott iſt es, der die Welt nach Form und Inhalt aus ſeinem freien Willen ſchuf [vgl. adv. Herm. 17: omnia post illum, quia omnia ab illo (scl. deo)].

Tertullian hat es nun in ſeinem Traktat gegen Hermogenes darauf angelegt, neben ſeiner negativen Aufgabe der Ablehnung der „ewigen Materie“, die eine Verneinung deſſen war, was ihm obenan ſtand — der abſoluten Freiheit Gottes, die poſitive der Erhärtung der kirchlichen Schöpfungslehre, der Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts, zu leiſten (vgl adv. Herm. 15. 19. 21. 34. ꝛc.)[1]. Allein mit dem Grunde, aus welchem heraus Her-

1) Tertullian hat es anerkannt, daß die Schöpfung aus dem Nichts nicht expressis verbis in der Schrift (Gen. 1) geboten iſt; aber die Schrift hat dieſe Lehre angedeutet (vgl. adv. Herm. 20f.: si principium materiam significaret, non ita scriptura inscripsisset: »In principio« deus fecit, sed »ex principio«. Non enim in materia, sed ex materia fecisset. De sophia autem potuit dici, »in principio«). — Wenn es übrigens ein verkehrter Gedanke iſt, ſo iſt es doch ein feiner Gedanke, den Wabſtein (a. a. O. S. 663) äußert, daß nämlich, ſo gewiß Tertullian „ſich die Schöpfung als perſönliches Handeln Gottes denkt, dieſelbe nichtsdeſtoweniger vom Standpunkt ſeiner materialiſtiſchen Vorausſetzungen konſequent betrachtet werden muß als eine Evolution des göttlichen Weſens, das ja hier wie bei den Stoikern in der That die Einheit der wirkenden Vernunft (sophia, λόγος) und der paſſiven

mogenes dieſe „ewige Materie“ poſtuliert hatte, dem Grunde der Theodicee, hat er ſich hier nur andeutungsweiſe (vgl. adv. Herm. 15: Caeterum, si ideo malum non ex nihilo, ne deo fiat, de cuius arbitrio videbitur, sed ex materia, ut ipsius sit, de cuius substantia erit factum: et hic, ut dixi, auctor mali habebitur deus etc. etc.) beſchäftigt. Es iſt dies aus ſeinen apologetiſchen Rückſichten verſtändlich. Jener Grund des Hermogenes, der dieſen zu ſeinem Poſtulat der „ewigen Materie“ bewogen hatte, mußte hier für Tertullian wegfallen, nachdem ihm von dem Geſichtspunkt der abſoluten Freiheit Gottes aus die „Ewigkeit“ der Materie a priori eine Illuſion bedeutete. Ja, mochte ſich endlich ein noch ſo gefälliger Grund für jene „ewige Materie“ dem Verſtande bieten, jener Grund konnte unter dem Oberſatz der abſoluten Freiheit Gottes von vorne herein nicht berückſichtigt werden. Aber andrerſeits mußte doch auch einmal die Frage der Theodicee in den Umkreis der Tertullianiſchen Unterſuchungen hineingeraten — die Frage nach der abſoluten göttlichen Freiheit unter dem Daſein von Sünde und Übel der Welt. Es mußte einmal zurückgegriffen werden über die „ewige Materie“, bis auf den Grund, der genötigt hatte, ſie zu poſtulieren, den Grund des Daſeins von Sünde und Übel der Welt. Wie reimt ſich dieſes „wider-göttliche“ Daſein von Sünde und Übel zuſammen mit dem Daſein einer abſoluten-göttlichen Freiheit? Das iſt die Frage, die uns Tertullian in der Abwehr eines anderen bedeutenderen Gegners als des Hermogenes, in der Abwehr des Marcion zu löſen ſich angeſchickt hat[1]).

Es war ungemein feinſinnig gedacht von Tertullian, wenn er die Frage der Theodicee einſchränkte auf die Frage nach der abſoluten göttlichen Freiheit unter dem Daſein der Sünde d. h. wenn er das Daſein des Übels in der Welt von vorne herein aus dem Umkreis der Frage der Theodicee verbannte.

Materie (corpus, ὕλη) bildet“. Weshalb aber dieſer Gedanke Wadſteins verkehrt iſt, iſt aus frühererm deutlich.

1) Indem Tertullian die Frage der Theodicee im Kampfe gegen Hermogenes beiſeite liegen ließ, ließ er die Gelegenheit beiſeite, das Daſein eines böſen Princips in der Welt zu erklären. Tertullian hat keine Erklärung für das objektive Daſein der Sünde (wohl aber für das Daſein des Übels vgl. adv. Marc. II 14), die er, wie auch allein vernünftig iſt, einfach als Thatſache aufgenommen und auf den Satan zurückgeführt hat (vgl. ibid.).

Das Übel, wie es an sich ist, ist eben kein sittlich-Böses, vor welchem die absolute Freiheit Gottes gerechtfertigt zu werden brauchte. Ja, man könnte sagen, für Tertullian ist das Übel gerade umgekehrt eine beweisende Bethätigung jener absoluten göttlichen Freiheit, die ihre über die Sünde übergreifende Macht zur Erscheinung bringt [vgl. adv. Marc. II 14: malorum supplicii et poenae (definimus) deum creatorem . . . . De his ergo creator profitetur malis, quae congruunt iudicis etc.]. In dem innerweltlichen Dasein des Übels ist das Dasein der absoluten Freiheit Gottes innerweltlich geworden. Das Dasein des Übels ist die deutliche, massive Reagenz der absoluten Freiheit Gottes gegen die ohnmächtige Sünde. Aber das Dasein der Sünde selbst? Hier ist doch ein in Wahrheit „widergöttliches" Dasein — und wie wäre es möglich, dieses „widergöttliche" Dasein, wo eine absolute Freiheit Gottes waltet?

Tertullian hat die Sünde nicht als eine substanzielle, objektive Größe aufgenommen. Es wäre ihm, dem Manne, der wohl noch für Spekulationen, aber nicht mehr für Abstraktionen geschaffen war, diese Betrachtung der Sünde — ganz abgesehen davon, daß sie ihm fruchtlos gedünkt hätte — wohl zu abstrakt erschienen. Tertullian rechnete mit der Sünde, wie sie sich ihm in der konkreten Welt erzeigte. Da war die Sünde etwas Attributives, eine subjektive That des Menschen-Wesens. Und wenn man dieser Sünde, jeder Sünde, auf ihren Grund ging, was war die Sünde? Sie war jedenfalls nicht nur subjektive That des Menschen. So hätte sie ja immer noch eine That sein können, die unter dem unwiderstehlichen Druck irgend eines objektiven Befundes (vgl. die „ewige Materie" des Hermogenes) mit der blinden Notwendigkeit eines Natur-Prozesses gethan würde, eine That, die annalysiert den subjektiven Faktor durch einen objektiven beinahe verschlungen erwiese. Nein, die Sünde war dem Tertullian mehr, als eine subjektive That des Menschen; sie war ihm — und das war dem Tertullian das Allergewisseste — zu oberst eine That der Freiheit, der autonomen Freiheit des menschlichen Subjektes (vgl. adv. Marc. II 5: videamus et hominis conditionem, ne per illam potius evenerit, quod per deum evenire non potuit. Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem dei in illo animadvertens, quam eius modi status formam. vgl. weiter

Cap. 6. 7)[1]). Es scheint eine merkwürdige Paradoxie: Indem der Mensch Sünde that, vollzog er einen Akt seiner subjektiven Freiheit[2]); und so handelte er, damit daß er sich verfehlte, dennoch indirekt nach dem Willen dessen, der ihn gebildet hatte. „Gott schuf den Menschen, ihm zum Bilde" (vgl. Gen. 1, 27), und das, worin die Ähnlichkeit, die Ebenbildlichkeit des Menschen mit seinem göttlichen Urbilde gelegen war, das war die Freiheit des Menschen gewesen und geblieben (vgl. adv. Marc. II 5 f.). Der Mensch sollte frei sein d. h. er sollte sich selbst ein Gesetz seines sittlichen Handelns sein und werden. Und Gott hatte für Normen gesorgt, an denen sich die Freiheit des menschlich-sittlichen Handelns zum Ausdruck bringen, an denen die Freiheit des menschlichen Willens zur Aufgabe erwachsen sollte [vgl. adv. Marc. II 4: Sed et quam arguis (scl. Marcion) legem, quam in controversias torques bonitas erogavit, consulens homini, quo deo adhaereret etc. etc.

1) Es ist aber bemerkenswert, daß Tertullian die Sünde immer unter dem Gesichtspunkt eines göttlichen Gesetzes d. h. nicht rein ethisch, sondern theologisch als Verfehlung gegen Gottes Gebot aufgefaßt hat (vgl. adv. Marc. II 2 u. ö.). Hier liegt übrigens auch der Grund, weshalb sich Tertullian nicht genötigt fand von einem rein ethischen Gesichtspunkt aus gegen das naturnotwendige Böse des Hermogenes (vgl. s. „ewige Materie") zu kämpfen (doch s. adv. Herm. 41). Tertullian hatte eben einen solchen rein ethischen Maßstab nicht — er kannte das Böse nur, insofern es Übertretung des göttlichen Gesetzes war.

2) Das war und ist auch geblieben die Überzeugung der christlichen Kirche. Und allein unter dieser Voraussetzung kann eine gesunde Sittlichkeit, kann überhaupt eine Sittlichkeit gedeihen. Gewiß, wir sind in der biologischen und psychologischen Analyse weiter gekommen. Wir haben es gelernt, auch in der Ethik mit objektiven Faktoren zu rechnen. Aber die moderne Ethik ist nahe daran, unter jenem objektiven Faktor den subjektiven zu begraben. Wo das geschieht, da ist der Maßstab alles wahrhaft sittlichen Handelns verloren. Da giebt es eigentlich kein sittliches Handeln mehr, da giebt es höchstens ein sittliches Erfahren. Aber was da zuletzt erfahren wird, das ist das, daß es eine absolute Notwendigkeit ist, die über dem Menschentum waltet, die die Handlungen dieses Menschentums aus sich heraustreibt. Da kann dann natürlich im Grunde von qualitativen Werten des ethischen Handelns nicht mehr die Rede sein. Auch was die Ethik anlangt, so meint da vielleicht der Mensch zu thaten — eine heilsame Illusion — aber, was in Wirklichkeit der Fall ist: Es wird mit ihm gethan. Die Aufgabe einer christlichen Ethik muß es demgegenüber bleiben, den subjektiven Faktor des sittlichen Handelns als den obersten festzuhalten; und die Aufgabe einer wissenschaftlichen Ethik, den objektiven Faktor daran anzuschließen.

vgl. auch Cap. 5 f.]. Gewiß, der göttlichen Allmacht wäre es möglich gewesen, den Menschen mit sklavischen Ketten an die Gebote Gottes zu fesseln; aber seiner Weisheit hatte es gefallen, ein Ebenbild seiner Freiheit zu schaffen — es gefiel ihr nicht, diese Freiheit des Menschen-Wesens durch eine nachläufige Korrektur zur Gebundenheit umzugestalten [1]). Aber die Setzung einer sittlichen Freiheit ist auch unmittelbar die Setzung der Möglichkeit zur Sünde, wie die Unmöglichkeit zur Sünde die Zurücknahme jener Freiheit bedeutet hätte [vgl. adv. Marc. II 7: si enim intercessisset (adversus ea, quae noluit evenire), rescidisset arbitrii libertatem, quam ratione et bonitate permiserat; etc.]. Nun wäre freilich die Möglichkeit zur Sünde für den Menschen nicht bestanden d. h. sie wäre die absolute Negation seines Wesens und darum unmöglich gewesen, wäre der Mensch zur Identität des göttlichen Wesens geschaffen, wäre er, wie Gott, ein spiritus gewesen. Allein der Mensch ist ein flatus des göttlichen spiritus, ein Hauch des göttlichen Odems. Und darum konnte es geschehen, daß er die mit seiner Freiheit objektiv gebotene Möglichkeit zur Sünde subjektiv zur Thatsächlichkeit verwirklichte [vgl. adv. Marc. II 9: in hoc erit imago (scl. afflatus) minor veritate (scl. spiritus) habens illas utique lineas, qua immortalis anima, qua libera et sui arbitrii est, tamen et in his imago, et non usque ad ipsam vim divinitatis; sic nec usque ad integritatem a delicto]. Aber die absolute Freiheit Gottes? Sie war gerade damit als absolute bewiesen, daß sie sich d. h. ihre Allmacht gegen die Sünde des Menschen beschränkte (vgl. adv. Marc. II 7: Consequens erat uti deus secederet a libertate semel concessa homini, id est contineret in semetipso et praescientiam et praepotentiam suam etc.) [2]). Man könnte sagen: Tertullian dachte sich diese absolute Freiheit Gottes der menschlichen Sünde gegenüber gleichsam zu-

1) Man kann allerdings, wenn man will, in de an. 21 Anklänge an den Prädestinatianismus entdecken.

2) Was Esser (a. a. O. S. 190) gegen diese „Selbstbeschränkung" Gottes anführt, zeugt nicht dagegen. Wenn Gott die Sünde des Menschen vorher wußte, und wenn er sie nachher in seinen Weltenplan aufnahm, so ändert doch dies nichts an der Thatsache der göttlichen „Selbstbeschränkung" der Sünde gegenüber. Diese „Selbstbeschränkung" ist ja doch auch ein Erweis der absoluten Freiheit Gottes, die es nachher vermochte, die menschliche Sünde in die Harmonie des Welt-Daseins einzuordnen.

rückgezogen in sich selbst. Diese absolute Freiheit Gottes verurteilte sich für eine Spanne Zeit zu einer Passivität, und in dieser Passivität ging sie mit sich selbst und mit der Sünde zu Rate. Dann aber trat sie plötzlich in ein um so helleres Licht, als sie die menschliche Sünde, dieses „wider-göttliche" Dasein, in die Harmonie des göttlichen Weltenplanes umlenkte [vgl. adv. Marc. II 10: commeatum operationibus eius admetiendo (deus) rationem bonitatis suae egit], so daß nun dieser Weltenplan eine Harmonie bezeichnet, die um so wundervoller abgetönt ist, da sie mit herauserbaut ist aus den Dissonanzen der Sünde. Das ist der höchste, göttlichste Triumph der absoluten Freiheit Gottes — die Sünde, die dem Guten dienstbar ist (vgl. ibid.).

Nachdem wir den speciellen Gottesbegriff Tertullians nach seinem reinen In-sich-sein festzustellen versucht haben, betrachten wir ihn nunmehr unter einer Beziehung (als göttliches Anders-sein), nämlich unter der Beziehung zur Welt. Wir fragen: Wie hat sich Tertullian den Begriff Gottes von der Basis der Welt aus repräsentiert? Mit anderen Worten: Wir fragen nach den Eigenschaften Gottes.

Tertullian weiß mit Recht nur von solchen Eigenschaften Gottes, welche sich auf die Welt beziehen. Daß es Eigenschaften Gottes als reinen In-sich-seins giebt, das hat Tertullian, der einen lebendigen, transcendenten Gott bekannte, gewiß nicht geleugnet. Wer, der einen lebendigen Gott hat, könnte das überhaupt leugnen? So gewiß Gott lebendig ist vor aller Welt und ohne alle Welt, so gewiß wird sein In-sich-Leben in dem Ineinander- und Durcheinander-Spiel seiner Eigenschaften niedergeschlagen sein. Zum Teil werden das natürlich dieselben Eigenschaften Gottes sein, die in seiner Beziehung zur Welt hervortreten. Aber in seiner Beziehung zur Welt werden doch nicht alle Eigenschaften Gottes erschöpft sein. Ebenso wie Gott Gott ist auch ohne die Welt, wird er auch Eigenschaften haben, die außerhalb seiner Beziehung zur Welt liegen. Aber Tertullian war zu besonnen, als daß er gemeint hätte, etwas von diesen immanenten Eigenschaften Gottes zu wissen. Auch die „Offenbarung", als „Offenbarung" Gottes an die Welt, wollte eben Gott nur kennen lehren in seiner Beziehung zur Welt — wie Gott sich gnädig, gerecht, barmherzig ꝛc. gegen die Welt bethätigen will. Und andrerseits hatte und wollte haben Tertullian keinen rein philo-

ſophiſchen Maßſtab [1]), nach dem er die Eigenſchaften des rein transcendenten Gottes (im Gegenſatz von ſeinen transeunten Eigenſchaften) beurteilt reſp. konſtruiert hätte. Der Maßſtab, nach welchem Tertullian die Eigenſchaften Gottes wollte und kannte, war die Natur und die Offenbarung (vgl. früher), aber gedacht in der Weiſe von Weisſagung und Erfüllung, ſo daß ſeine Gotteserkenntnis aus der Natur doch immer die Offenbarung als abſolute Norm und als unmittelbares Korrektiv bei ſich hatte.

Tertullian hat ſich alſo die Sache nicht ſo gedacht, daß Gott die Reihe ſeiner transeunten Eigenſchaften erſt zum behufe der Welt d. h. um eine Welt zu ſchaffen und zu erhalten, in ſich erzeugt hätte, ſo daß dieſe Eigenſchaften lediglich Correlate des göttlichen Weltgedankens bedeuteten. Davon zu ſchweigen, daß Tertullian ja auch dem Weltgedanken Gottes die Ewigkeit zuerkennt (vgl. adv. Marc. II 3: prima denique bonitas creatoris, qua se deus noluit in aeternum latere etc.), beſtehen doch auch ihm dieſe Eigenſchaften Gottes, die auf die Welt gehen, nicht nur unter und in den Beziehungen Gottes zur Welt. Es ſind Eigenſchaften, die Gotte weſenhaft ſind (vgl. adv. Marc. II 22: Omnia enim in deo naturalia et ingenita esse debebant, ut sint aeterna, secundum statum ipsius, ne obvenientia et extranea reputentur ac per hoc temporalia et aeternitatis aliena. Ita et bonitas perennis), und die darum, ebenſo wie Gott iſt ohne die Welt, auch abgeſehen von dem göttlichen Welt-Gedanken vorhanden ſind. Nur daß wir, die Menſchen, gerade von dieſen, dem göttlichen Weſen an ſich eigentümlichen Eigenſchaften wiſſen, weil Gott ſich mit ihnen und in ihnen auf eine Welt bezogen hat. Dieſe Eigenſchaften Gottes beſtehen alſo andrerſeits für Tertullian auch nicht etwa nur auf dem menſchlichen Bewußtſein d. h. dieſe Eigenſchaften Gottes ſind nicht nur und ausſchließlich in der menſchlichen Vorſtellung von ihnen gegeben — es ſind Eigenſchaften Gottes, die Gotte an ſich zugehören, ohne alle Welt und ohne alles menſchliche Bewußtſein. Von hier aus gewinnt Tertullian das Recht, allen Schein des Äußerlichen und des Zufälligen von den göttlichen Eigenſchaften

1) Der Maßſtab, welchen die Philoſophie beliebte, iſt der letzteren ja auch allmälig verkürzt reſp. weggenommen worden. Auch die Philoſophie hat ſich beſcheiden von dem Gott-an-ſich auf den Gott-für-uns zurückziehen müſſen.

fernzuhalten, und diese göttlichen Eigenschaften in das immanente Wesen Gottes selbst einzurechnen. Alle Eigenschaften Gottes sind a priori immanente Eigenschaften, und die, mit welchen Gott nachher in Raum und Zeit eingegangen ist, die transeunten Eigenschaften Gottes, auch sie sind, wie immer, Eigenschaften eines immanenten Charakters. Darum sind alle Eigenschaften Gottes Eigenschaften Gottes von Ewigkeit. Und darum war es natürlich ein Unverstand Hauschilds (a. a. O. S. 63), von einer „bedingten Ewigkeit" irgend welcher Eigenschaften Gottes zu reden (vgl. auch Esser a. a. O. S. 164, der auf adv. Marc. I 1—7, adv. Herm. 5. 8. 2c. hinweist). Was sollte damit überhaupt gemeint sein — eine „bedingte Ewigkeit?" Das ist eine contradictio in adiecto. Wenn aber irgend etwas klar ist, so ist es das, daß jene 3 Eigenschaften, die Hauschild als vielleicht von „bedingter Ewigkeit" verstanden wissen will, rundweg ewige Eigenschaften sind (vgl. Esser a. a. S. 164). Aber die Eigenschaften Gottes der „Weisheit, Straf-Gerechtigkeit, Liebe" Gottes — trotzdem sie erst mit der zeitlichen Schöpfung der Welt resp. mit Aufgang des Bösen resp. mit der Strenge Gottes" allmälig hervortreten" — sie sind doch ewige Eigenschaften Gottes! Erstens kann etwas „allmälig hervortreten", was nicht schon vorhanden wäre? Diese Eigenschaften Gottes sind ewige Eigenschaften — ganz deutlich bei der Weisheit: die sophia Gottes, die dem sermo identisch ist (vgl. Wadstein a. a. O. S. 655), ist zwar als hypostatischer sermo, also zu einem Für-sich-sein erst vorzeitlich (behufs der Realisierung unserer Welt) gezeugt d. h. hervorgetreten [vgl. adv. Herm. 18: denique, ut necessariam (deus) sensit (sophiam) ad opera mundi, statim eam condit et generat in semetipso .... Agnoscat ergo Hermogenes idcirco etiam sophiam dei natam et conditam praedicari, ne quid innatum et inconditum praeter solum deum crederemus; etc.], aber als ratio resp. als noch verschwiegener sermo, d. h. als immanenter, noch unausgesprochener, aber bereits geformter Gedanke Gottes von Ewigkeit in Gott vorhanden gewesen. Und selbst, wenn man die ratio Gottes auf den Weltgedanken Gottes einschränkt, so war ja doch auch, wie wir sahen, der Weltgedanke Gottes ein Gedanke Gottes von Ewigkeit (vgl. adv. Marc. II 3). Was nun die Strafgerechtigkeit Gottes anlangt, so hat Esser (a. a. O. S. 164) das Richtige gesagt. Mit der Liebe Gottes ist es natürlich auf ihrem Gebiete dasselbe. Man darf nun natürlich nicht fragen, ob diese ewigen Eigenschaften Gottes

nach Analogie der Platoniſchen Ideenlehre zu verſtehen ſeien (vgl. indeſſen Hauſchild a. a. O. S. 62). Soweit dieſe Frage einigen Sinn hätte, könnte ſie nur heißen: Iſt jede der göttlichen Eigenſchaften ein für-ſich-ſeiendes Subſtanzielles? Die Frage wird aber ohne Sinn, ſobald ſie dahin erweitert wird: Iſt jede der göttlichen Eigenſchaften (alſo etwa die Vernunft, die Güte, die Gerechtigkeit vgl. Hauſchild) jedesmal das transcendent-kauſale Urbild eines ſinnlichen Daſeins? Aber davon abgeſehen — die Frage iſt vorne herein nicht aufzuwerfen, und das darum nicht, weil es ſich hier um Eigenſchaften und nicht um Gedanken Gottes handelt. Und eine Eigenſchaft und ein Gedanke ſind doch 2 recht verſchiedene Dinge! Eine Eigenſchaft iſt immer ein zuſtändliches Sein, ein Gedanke immer eine Thätigkeit. So läßt es ſich denken, daß aus den Complikationen verſchiedener göttlicher Eigenſchaften (Zuſtände) der eine göttliche Gedanke (Thätigkeit) ſich gleichſam reſultierend (aber natürlich nicht als bloße Summe der Zuſtände, ſondern als ein Andersartiges, Neues) herauslöſt. Gelingt es nun, rückwärts, dieſen einen Gedanken Gottes zu analyſieren, ſo treten demnach die verſchiedenen Eigenſchaften Gottes, die an dieſem Gedanken mitwirkten, ins Licht. Alſo: An dem immanenten Weltgedanken Gottes ſind ſpezifiſche göttliche immanente Eigenſchaften beteiligt. Sobald nun dieſer eine Weltgedanke Gottes analyſiert iſt d. h. hier: Zu einer konkreten Welt entfaltet iſt, ſind damit die beſtimmten Eigenſchaften, die an dieſem Gedanken mitwirkten, bloßgelegt. Das aber ſei nur nebenbei geſagt. — Aber wenn eine göttliche Eigenſchaft einen göttlichen Zuſtand, ein göttlicher Gedanke eine göttliche Thätigkeit bezeichnet, ſo iſt damit folgendes klar: Wie ein Zuſtand immer nur als Zuſtand dieſes Einen beſtimmten Subjektes gegeben iſt, ſo iſt auch eine Eigenſchaft immer nur als Eigenſchaft eben dieſes ſpezifiſchen Subjektes zu denken. Und dieſer Zuſtand, dieſe Eigenſchaft iſt und bleibt immer Zuſtand reſp. Eigenſchaft eben desſelben Subjektes — kann ſich, da hier nichts weiter vorliegt, als eine Spezifikation des Lebens desſelben Subjektes, nicht zu einem Für-ſich-ſein loslöſen von dieſem Subjekte, kann auch nicht Zuſtand eines anderen Subjektes werden. Anders als mit einem Zuſtand verhält es ſich mit einer Thätigkeit. Die Thätigkeit iſt zwar zuerſt auch immer Thätigkeit dieſes beſtimmten Subjektes. Aber es läßt ſich nun wohl denken, daß ſich die Thätigkeit von dieſem thätigen Subjekte iſoliert, daß ſich dieſes Subjekt

gleichsam zurückzieht von seiner Thätigkeit, daß sich die subjektive Thätigkeit zu einem objektiven Prozeß veräußerlicht — ein objektiver Prozeß freilich vom Standort des ehemals thätigen Subjektes aus, aber recht besehen, doch wieder subjektive Thätigkeit eines jetzt anderen Subjektes. Also die Thätigkeit eines Subjektes kann sich zu einem, diesem Subjekt objektiven Prozeß resp. zu einer Thätigkeit eines anderen Subjektes umwandeln. Und so ist es denkmöglich, daß die Thätigkeit des Vollzuges eines Gedankens, die jetzt Thätigkeit dieses Subjektes ist, sich loslöst (objektiviert) von diesem Subjekte, um Thätigkeit eines anderen Subjektes zu werden. — Von hier aus gewinnen wir das Verständnis dafür, wie wohl die Gedanken, wie aber niemals die Eigenschaften Gottes in Analogie mit der Platonischen Ideenlehre gesetzt werden können [1]).

Solange nun der ewige Gott mit seinen ewigen Gedanken auch den Gedanken der Welt, den ewig erwogenen (vgl. adv. Marc. II 3) in sich zurückhielt, eingeschlossen und verwahrt im göttlichen spiritus, solange war — von Gottes Offenbarung an sich selbst abgesehen — keine Offenbarung seiner ewigen Eigenschaften. Indem aber Gottes ewiger Gedanke der Welt sich zur räumlich-zeitlichen Thatsächlichkeit der Welt umsetzte, waren gleichsam die Schleusen der immanenten Transcendenz Gottes geöffnet: Ewige Eigenschaften Gottes traten aus ihrer immanenten Transcendenz heraus, brachen herein in eine sinnliche, Gott-geschaffene Wirklichkeit, strahlten wieder in dieser Wirklichkeit, in dem sichtbar gewordenen und auseinandergefalteten Welt-Gedanken Gottes.

Unter den ewigen Eigenschaften Gottes, die die sinnlich geschaffene Welt enthüllte, hat Tertullian 3 Eigenschaften obenangestellt: Das sind die Eigenschaften der göttlichen ratio (vgl. adv. Marc. I 23 f. II 6 u. ö.), der göttlichen bonitas (vgl. adv. Marc. I 22 ff. II 3. II 6. 12 f.) und der göttlichen iustitia, so weit diese nicht als Strafgerechtigkeit wie meist (vgl. adv. Marc. I 22 ff. II 13 ff.), sondern als sozusagen disponierende Eigenschaft Gottes, als arbitratrix operum (vgl. adv. Marc. II 12 u. ö.), gemeint ist.

Was nun die ratio Gottes angeht, so hat es freilich zuerst

---

1) Was die göttlichen Eigenschaften anlangt, so vgl. übrig. adv. Marc. II 13 und adv. Prax. 26.

nicht den Anſchein, als dürfe man ſie unter die Reihe der göttlichen Eigenſchaften zählen. Es iſt vielmehr ein Anderes, Doppeltes, was dieſer Begriff Tertullians in der Hauptſache anzeigt. Er bezeichnet offenbar

a) Gottes Selbſtbewußtſein

[vgl. adv. Prax. 5: ratio (dei) sensus ipsius etc.]. Ratio war jener rein immanente göttliche Vorgang reſp. jenes rein zuſtändliche Sein Gottes, in welchem Gott in ſeinem Bewußtſein von ſich ſelber ruhte. Allein — es mag das apologetiſche Intereſſe Tertullians hier mitgewirkt haben — dieſe originale Bedeutung der göttlichen ratio iſt doch nur angedeutet; ausgeführt iſt ſie nirgends. Man könnte ſagen: Kaum entſtanden, iſt dieſe Bedeutung ſofort wieder fallen gelaſſen. Darum iſt es auch nicht möglich geweſen, den Begriff der göttlichen ratio im Zuſammenhang der abſoluten Geiſtigkeit Gottes als abſoluter Perſönlichkeit zu erörtern. Man hat in dieſem Zuſammenhang nichts über denſelben zu berichten. Aber in einem anderen Zuſammenhang wird man recht viel von ihm zu berichten haben: Im Zuſammenhang der Tertullianiſchen Logos-Lehre. Was nämlich nun an Stelle der urſprünglichen Bedeutung der göttlichen ratio, an Stelle „jener idealen Objektivität Gottes, worin er ſich ſelbſt nach dem Inhalt ſeines Weſens erſchaute“ (vgl. Huber a. a. O. S. 115), an Stelle des Selbſtbewußtſeins Gottes geſetzt iſt, das eine merkwürdige neue Bedeutung — das iſt die Bedeutung der ratio als

b) göttlichen Weltbewußtſeins

(vgl. adv. Prax. 3—9 passim.). Das, was urſprünglich Gottes Bewußtſein von ſich ſelber war, iſt umgekehrt (aufgelöſt, untergegangen) in das Bewußtſein Gottes einer Welt. Dieſelbe ratio Gottes, mittels welcher Gott ſich in ſeiner reinen Immanenz ſchaute, iſt in eine transeunte Richtung Gottes umgewendet d. h. in eine Richtung, die in ihrem ganzen Inhalt auf die Welt angelegt iſt. Wenn man aber behaupten wollte, daß Tertullian hier nicht einen Gedanken an Stelle des andern geſetzt hat, ſondern den Begriff ratio von vorne herein ſo weit geſpannt hat, daß es ihm möglich war, die erwähnten beiden Gedanken darunter unterzubringen, ſo iſt vorläufig folgendes dagegen zu bemerken: Das wäre doch, ſelbſt wenn es wahrſcheinlich ſein ſollte, höchſt ungeſchickt geweſen. Man

bedenke nur, wie Verschiedenes (Gottes Immanenz und Gottes transeuntes Sein) doch mit diesem Terminus ratio gedeckt werden sollte! Nein, wenn Hagemann (röm. Kirche, Freiburg 1864, S. 173. 179) und andere (vielleicht auch Nitzsch a. a. O. S. 202) die ratio Gottes in einer ursprünglich doppelten Beziehung auffassen: a) als Gottes Selbstbewußtsein, b) als Gottes Weltbewußtsein, so ist das, wenn man diese Beziehungen gleichzeitig versteht, einfach falsch. Successiv aber verstanden, ist es richtig. Anfänglich soll in der That Gottes ratio Gottes Selbstbewußtsein bezeichnen — aber da nur Gottes Selbstbewußtsein. Das ist der ganz bestimmte Eindruck. Dann erscheint aber urplötzlich Gottes Selbstbewußtsein in Gottes Weltbewußtsein umgewandelt — jetzt aber ist es ganz Weltbewußtsein. Oder nicht? Es möchte nämlich bei der Annahme einer gleichzeitigen doppelten Beziehung der ratio sehr schwer fallen, Gottes Bewußtsein von sich selber und Gottes Bewußtsein einer Welt auseinander zu halten. Versuche nur einer einmal, bei Tertullian einen rein immanenten Bewußtseins-Inhalt des göttlichen Urwesens[1]), ganz losgelöst von Gottes Weltbewußtsein zu konstruieren! Er dürfte vergeblich suchen, das Material dieser Konstruktion bei Tertullian zu finden. Und wenn man etwa auch in adv. Prax. 5 diese oben angegebene gleichzeitige Unterscheidung prinzipiell finden wollte, so wäre sie doch, eben ausgesprochen, sofort wieder fallen gelassen; darum kann sie nicht ernst genommen werden[2]).

Man kann nun — und darauf führt besonders adv. Marc. I 22 ff. II 3—16 passim — von jenen beiden, successiv giltigen

---

1) Dieser Ausdruck ist nur im Gegensatz gegen die trinitarischen Unterschiede in Gott zu verstehen.

2) Darin, daß Tertullian den Begriff der göttlichen ratio, diesen hochwichtigen Begriff, von der Bedeutung des göttlichen Selbstbewußtseins, die eigentlich nur leise angerührt ist, definitiv in die andere des göttlichen Weltbewußtseins umgebogen hat — darin ist schließlich der letzte Grund dafür zu suchen, daß er

a) die Persönlichkeit des göttlichen Urwesens vernichtet hat (vgl. Kahnis, Lehre vom h. Geist, Halle 1847, S. 265), daß er die substantia patris immer der tota substantia identisch setzen konnte (vgl adv. Prax. 9 f. 18); daß er

b) keine immanente, sondern nur eine ökonomische Trinität hat. Die Ansätze zu einer immanenten Trinität sind hier abgebrochen.

Hauptbedeutungen der göttlichen ratio: a) als göttlichen Selbstbewußtseins, b) als göttlichen Weltbewußtseins noch eine dritte, untergeordnete Bedeutung unterscheiden: Adv. Marc. stellt nämlich die ratio Gottes, wie wir sahen, in die engste Verbindung mit Gottes Güte (bonitas) und Gerechtigkeit (iustitia architectonica). Diese drei hat Tertullian überhaupt nicht fest auseinandergehalten; adv. Marc. II 3 ist die ratio geradezu identisch mit der bonitas Gottes. Es hält nun schwer, auch hier (vgl. auch bes. II 3–16 passim) die Bedeutung der göttlichen ratio als göttlichen Weltbewußtseins zu bewahren. Kurz gesagt: die ratio Gottes erscheint hier als das oberste, normierende Glied in der Reihe der Eigenschaften Gottes, welche auf die Welt gehen. Die ratio Gottes ist hier zur Eigenschaft herabgestimmt — sie, die ursprünglich etwas ganz Anderes, Höheres, nicht ein Partielles, sondern Totales, nämlich Gottes „Natur" (vgl. Huber a. a. O. S. 112) bezeichnet hatte. Und damit sind wir nun endlich bei jener Bedeutung der göttlichen ratio angelangt, in welcher allein sie hier von uns herzugezogen werden kann.

Die ratio als Eigenschaft Gottes ist also zusammengeordnet mit Gottes Güte und Gerechtigkeit. Da aber nun eben ratio und bonitas mit einander ausgewechselt wird, so ist es erlaubt, diese 3 Eigenschaften schließlich auf 2 — nämlich auf Gottes Güte und Gottes Gerechtigkeit (iustitia architectonica) zurückzuführen. Wir haben dann Tertullian so zu verstehen: Jene Eigenschaft Gottes, die über die Totalität der übrigen göttlichen Eigenschaften hinausgreift, die jeder der übrigen göttlichen Eigenschaften als inneres, bedeutsamstes Moment beiwohnt, die einer jeden beigemischt ist, um um sie erst zu dem zu machen, was sie sein soll (vgl. adv. Marc. II 6), um sie über sich selbst erst zur Besinnung zu bringen — jene Eigenschaft Gottes ist die Eigenschaft der ratio. Diese ratio Gottes ist, so könnte man sagen, jene grundlegende Eigenschaft Gottes, die sich entbunden, zersprengt, aufgelöst hat, um nun gleichmäßig unter die übrigen göttlichen Eigenschaften verteilt, um ihnen zum charakterisierenden Merkmal beigegeben zu werden. So muß nun eine jede der übrigen göttlichen Eigenschaften, um sich als göttliche legitimieren zu können, dieses Kennzeichen der göttlichen ratio aufzeigen können. Aber dieselbe göttliche ratio, welche sich so an die übrigen göttlichen Eigenschaften mitgeteilt hat, sie nimmt sich dennoch a posteriori wieder zurück zu einem Für-sich-sein, zu einer

idealen, höchsten Einheit, die Richtung- und Maß-gebend die Totalität der übrigen göttlichen Eigenschaften überwaltet.

Daß Tertullian die Eigenschaften der Güte und Gerechtigkeit Gottes am meisten ins Licht stellte, das wird aus seinen apologetischen Interessen verständlich. Es galt den theologischen Dualismus Marcions, der einen unbekannten, gütigen (Erlöser-)Gott und einen bekannten, gerechten (Weltschöpfer-)Gott aufstellte (vgl. früher), in der Weise auf den monotheistischen Gottesgedanken zurückzuführen, daß die Prädikate der Güte und Gerechtigkeit dem von Anfang bekannten Gott, dem Gott des Gesetzes (Weltschöpfer-Gott—Gerechtigkeit) und des Evangeliums (Erlöser-Gott—Güte) zugesprochen wurden. Tertullian hat diese Aufgabe geleistet. Er hat die Güte und die Gerechtigkeit, diese scheinbar konträren Begriffe, diese Begriffe, die Marcion — und das war der Grund seiner dualistischen Gotteslehre — nicht hatte zusammenreimen können, in dem Einen, immer bekannten Gott, dem Gott, der der Weltschöpfer-Gott und der Gott der Erlösung war, harmonisch ineinandergefügt. Gottes Güte und Gottes Gerechtigkeit sind gleichsam als ein Zwillings-Paar, das von Ur beieinander gewesen ist, ungeteilt und unteilbar, zusamt hervorgetreten (vgl. adv. Marc. II 12: societas et conspiratio bonitatis atque iustitiae separationem non potest capere . . . . A primordio denique creator tam bonus, quam et iustus etc.). Das, was die alle Zeit überragende Güte Gottes, jene Güte Gottes, die der Grund alles Geschaffenen und aller Geschöpfe ist (vgl. adv. Marc. II 3: prima denique bonitas creatoris, qua se deus noluit in aeternum latere, id est non esse aliquid, cui deus cognosceretur etc.), jene vollkommenste, wesenhafteste Gottesgüte (vgl. adv. Marc. II 6) nach dem Plan der höchsten Vernunft gebildet hatte, das hat die ordnende, verteilende, richtende Gerechtigkeit zu einem zusammenstimmenden, in sich vollendeten Ganzen aufgebaut (vgl. adv. Marc. II 13). Man könnte sagen: Die Güte Gottes hat mit leichter Hand die Fülle der Gaben hingestreut — die Gerechtigkeit Gottes weist in dieser bunten Fülle einen einheitlichen Plan, eine innere, allweise Gliederung nach, giebt dem Einzelnen seine Bestimmung, dem Geringsten seine Bedeutung (vgl. adv. Marc. II 14).

Das ist die Gedankenreihe, die Tertullian an die Spitze gestellt hat. Es mußte nun nahe liegen, von hier aus auf die Sünde zu reflektieren. Verheerend ist die Sünde in Gottes Schöpfung ein-

gefallen — hat sie die alles zerstörende, Gottes Güte und Gottes Gerechtigkeit nicht auseinandergerissen; hat sie dieselben, die vormals im innigsten Bunde wirkten, nicht gegeneinander in bitterster Feindschaft empört? Oder, nun ganz eigentlich geredet: Ist es möglich, einen gütigen Gott zu denken, der doch mit einer strafenden Gerechtigkeit auf die menschliche Sünde antwortet? Ist die strafende Gottesgerechtigkeit nicht die absolute Negation der göttlichen Güte? Ist es darum von der Betrachtung der Sünde aus nicht erforderlich, Güte und Gerechtigkeit auf ein zwiefaches göttliches Prinzip zu verteilen?

Tertullian hat auf die Marcionitischen Fragen eine einfache, aber erschöpfende Antwort gegeben. Auch die Sünde resp. ihre Reaktion, die strafende Gottes-Gerechtigkeit, kann nicht nötigen, einen theologischen Dualismus zu bekennen. Man darf getrost im monotheistischen Gottes-Gedanken stehen bleiben. Die Gerechtigkeit Gottes war sozusagen die rechte Hand der göttlichen Güte gewesen — und die rechte Hand der göttlichen Güte ist sie geblieben, auch als die Sünde die Schöpfung Gottes zu verwüsten drohte. Denn die Antwort Gottes auf die Sünde, die strafende Gerechtigkeit, ist keine andere Gerechtigkeit, als die ewige Gottes-Gerechtigkeit, die in Begleitung der ewigen Güte waltet. Sie ist dieselbe Gerechtigkeit — nunmehr als Schutz der göttlichen Güte (vgl. adv. Marc. I 26ff. II 11). Güte und Gerechtigkeit Gottes, wie sie sich von Anfang in Gemeinschaft bethätigt haben, sie bethätigen sich in derselben Gemeinschaft im Verlauf der Geschichte, auch im Verlauf der Geschichte der Sünde. Man könnte im Sinne Tertullians sagen: Ihr ununterbrochenes Verhältnis zu einander ist nunmehr reciprok geworden den Verhältnissen des abwechselnden Lebens der wirklichen Welt resp. der thätigen Menschheit. Darum sieht sich nun freilich unter dem Gesichtspunkt der Sünde die ewige Ordnung der göttlichen Güte und Gerechtigkeit viel anders an, als etwa unter dem Gesichtspunkt der noch sündenfreien Schöpfung — aber, was die Sünde verursacht hat, das war nur das, daß Gott diese ewige Ordnung, fern davon, sie auseinanderzureißen, nach Maßgabe der zwischen eingetretenen Sünde regelte, verschob, richtete (vgl. ibid.).

Hier ist nun leicht jene Frage angereiht, mit deren Beantwortung wir den speziellen Gottesbegriff Tertullians abschließen — jene Frage: Dürfen dem göttlichen Wesen Affekte beigemessen werden? Von der Strafgerechtigkeit Gottes zu Gottes Affekten fort-

zugehen, ist kein weiter Schritt. Die strafende Gottesgerechtigkeit war keine besondere Art göttlicher Gerechtigkeit gewesen, eine jener ewigen göttlichen Gerechtigkeit ganz fremde Art — Gottes Gerechtigkeit ist eine absolut gleiche, ist und bleibt immer dieselbe, die sie gewesen ist; sie ist nur eine auf die Sünde angewendete Gerechtigkeit geworden, eine Gerechtigkeit des ewigen Gottes, der in den Gegensätzen dieser Welt wirksam ward. Daß aber der ewige Gott seine Gerechtigkeit gleichsam herabstimmte zur strafenden Gerechtigkeit, das ist nur sozusagen ein Spezialfall seiner totalen herablassenden Hingabe an die Welt resp. an das Heil der Menschen. Er ist kein Epikuraeischer Gott (vgl. adv. Marc. I 25. II 16), der in einer Welt-fernen, Welt-unbekümmerten, träumerischen Selbstgenügsamkeit seinen eigenen Freuden lebte; er ist ein Gott, der seine „Lust hat an den Menschenkindern", der in ewiger Liebesfülle seiner unendlichen Majestät alles zumutet, was dem menschlichen Heile dient (vgl. adv. Marc. II 27: nihil tam dignum deo, quam salus hominis). Und weil sich Gott das Heil der Menschen zu seinem höchsten Zweck setzte, darum gefiel es ihm, sich den durch die Sünde getürmten Gegensätzen der Welt- und Menschen-Geschichte anzupassen (vgl. adv. Marc. I 26. II 13. 16). Darum ward er ein eifernder, zürnender Gott [vgl. adv. Marc. II 24: dicimus denique malitiam (creatoris) nunc significari, non quae ad naturam redigatur creatoris quasi mali, sed quae ad potestatem quasi iudicis secundum quam enuntiarit: ego sum qui condo mala; et: ecce ego emitto in vos mala, non peccatoria, sed ultoria etc.], ein heimsuchender und vergeltender Rächer [vgl. adv. Marc. II 15: iustitiam ergo primo iudicis (dei) dispice: cuius si ratio constiterit, tunc et severitas etc. etc.; vgl. Cap. 17]. Darum ward er ein Gott, von dem geschrieben steht (vgl. 1. Sam. 15, 11. Jona 3, 10. 4, 2): Es reuete ihn (vgl. adv. Marc. II 24: et poenituit dominum etc.). Kurz, er ward ein Gott, der gleichsam mit seiner Seele in der wogenden Welt, in dem Leben der Menschen drinstand, der, göttlichen Unmuts voll, ihren Sünden die Strafen diktierte, der, in mitleidigem Erbarmen, ihrer Buße Verzeihung gewährte. Aber da muß sich nun freilich die Frage erheben: Ist hier nicht dem göttlichen Wesen in seiner Ewigkeit und Allgenugsamkeit zu nahe getreten, ist hier nicht Gott ganz in den Bereich des Zeitlichen hineingenommen? Gewiß, dies wäre der Fall, wollten wir Gottes Affekte nach Analogie der menschlichen

Affekte deuten, nämlich der menſchlichen Affekte, wie ſie ſich durch die Sünde geſtaltet haben. Der Affekt des unter der Sünde gebundenen Menſchen iſt, wie der Menſch, von dem er ausgeht, unter das Schuldurteil Gottes verhaftet. Aber der Affekt, an ſich angeſehen reſp. angeſehen sub specie aeternitatis reſp. der Affekt des (noch) ſündenfreien (erſten) Menſchen — dieſer Affekt iſt weder vernunftwidrig, noch iſt er verwerflich (vgl. de an. 16: apud nos non semper ex irrationali censenda sunt indignativum et concupiscentivum, quae certi sumus in dominum rationaliter decucurisse). Und das iſt der Affekt, wie er ſich in die göttliche Natur verklärt, bei Gott findet (vgl. adv. Marc. II 16: stultissimi, qui de humanis divinae praeiudicant, ut quoniam in homine corruptoriae conditionis habentur huius modi passiones, idcirco et in deo eiusdem status existimentur etc.), ein reiner, ſich ewig gleicher, vollkommener, höchſter Affekt (vgl. adv. Marc. I 26ff. II 24), ein Zorn, dem das zerſtörende Moment menſchlichen Zürnens mangelt (vgl. adv. Marc. II 16: irascitur, sed non exacerbabitur, sed non periclitabitur: movebitur, sed non evertetur etc.), der die dem göttlichen Weſen adäquate, leidenſchaftsloſe Form der Reaktion auf die Sünde bildet, eine Reue, die, fern davon, ein Irreſein Gottes an ſich ſelbſt zu bedeuten, die einfache Änderung des göttlichen Urteils anzeigt, eine der göttlichen ratio angemeſſene Wendung des ewig gleichen Gottes, der ſich mit der Welt auseinanderſetzte (vgl. adv. Marc. II 24: evenit enim in bonis factis poenitentiae confessio ad invidiam et exprobrationem eius, qui beneficii ingratus exstiterit etc.)[1]).

Tertullian hat nicht angeſtanden, Eifer und Grimm, Aufwallung und Erbitterung dem göttlichen Weſen zuzutrauen. Denn was waren dieſe Affekte anders, als gleichſam Correlate göttlicher

1) Daß dieſe Ideen mit einer rein philoſophiſchen Gottesvorſtellung an allen Enden kollidieren, iſt ganz ſelbſtverſtändlich. Aber der lebendige Gott der chriſtlichen Offenbarungsreligion kollidiert eben auch an allen Enden mit dem ausgedachten Gott der Philoſophie. Die Frage der Transcendenz und Immanenz Gottes löſt die chriſtliche Religion auf ihre realiſtiſche Weiſe. Die Philoſophie, die überhaupt noch dies Problem kennt, bilde ſich nur nicht ein, mit ihrem Idealismus lächelnd auf die chriſtliche Löſung herabſehen zu dürfen. Was ſie für eine Löſung bietet, das iſt zwar eine andere, eine idealiſtiſche. Aber, ob ſie beſſer iſt, iſt die Frage; ob ſie rein iſt? Das glaubt man wohl dort ſelbſt nicht.

Milde und Geduld, göttlicher Barmherzigkeit und Güte (vgl. adv. Marc. II 16: contrarios eorum sensus, lenitatem dico, patientiam, misericordiam, ipsamque matricem earum bonitatem, cur divina praesumitis? Nec tamen perfecta ea obtinemus, quia solus deus perfectus)? Es hieße nichts anderes, als den lebendigen Gott verleugnen resp. einem gemachten Götzen anhangen, wollte man Gott von allen Affekten befreien, oder nur solche Affekte ihm zutrauen, wie sie dem menschlichen Urteil belieben.

Tertullian hatte eben einen Gott, der absolute Aktivität war — darin liegt auch der Grund, daß er (und damit thuen wir den letzten Schritt) den passiven Affekt des Leidens vom göttlichen Urwesen auszuschließen suchte. Das göttliche Urwesen kann nicht leiden (vgl. adv. Prax. 29: impassibilis pater etc. vgl. 30; doch s. de carne X. 5), es kann deshalb nicht leiden, weil das Leiden seinem Wesen widerspricht, weil die Leidensfähigkeit das Merkmal der Endlichkeit (vgl. de an. 24: . . . . tamen passibilem, ut hoc sit nativitatis). Man hat ein Recht, über diese unerwartete Wendung der Tertullianischen Affektenlehre zu erstaunen. Und in der That — so wenig wie diese Wendung vorbereitet ist, kann sie aufrecht erhalten bleiben. Tertullian will von einer Leidensfähigkeit des göttlichen Urwesens selbst dann „vielleicht" (fortasse non crendenda de patre, licet scripta) nichts wissen, wenn davon geschrieben stünde (vgl. adv. Prax. 16)! Man ist hier erstaunt, wenn man sehen muß, wie Tertullian die Autonomie einer theologisch-(philosophisch)en Präsumption gegen die Schrift aufwirft. Der, der alle Wege vom Grunde der Schrift aus urteilt, der, der nur Wahrheit und Gewißheit kennt, soweit sie an der Schrift (resp. der Tradition) erwachsen und legitimiert ist, der sprechen konnte: credo, quia ineptum (vgl. de carne X. 5) — der will hier selbst nicht glauben, wenn die Schrift bezeugte! Der, der das »testamentum« der abendländischen Kirche als absolute Norm überliefert hat, der muß sich hier auf einer groben Durchbrechung seines Schrift-Prinzips ertappen lassen!

Aber dann erscheint weiter die Wendung Tertullians ganz verkehrt, wenn man sie unter dem Gesichtspunkt seiner eigenen Voraussetzungen auf einem anderen Gebiete ansieht — unter dem Gesichtspunkt der Tertullianischen Körperlehre. Die Körperlichkeit war dem Tertullian nämlich — das hat er deutlich ausgesprochen — die Bedingung der Leidensfähigkeit (vgl. de an. 7: in quantum

enim omne corporale, passibile est; in tantam, quod passibile est, corporale etc.). Darum war dann freilich ganz notwendig, wo Körperlichkeit war, die Möglichkeit des Leidens gegeben. Dieser Folge war gar nicht auszuweichen. Aber doch — Gott, das göttliche Urwesen kann nicht leiden, Gott darf eben nicht leiden können!

Endlich lassen sich gegen das Nichtleiden-Können des göttlichen Urwesens vom Leiden des mit diesem substanziell geeinten göttlichen „Sohnes" aus Bedenken erheben. Zwar hat Tertullian in adv. Prax. 29 mit einem Bilde die Möglichkeit zu erweisen gesucht, wie wohl der „Sohn" leiden könne, ohne daß doch von hier aus auf ein (Mit-)Leiden des Vaters geschlossen werden müsse: nam et fluvius si aliqua turbulentia contaminatur, quanquam una substantia de fonte decurrat, nec secernatur a fonte, tamen fluvii iniuria non pertinebit ad fontem. Et licet aqua fontis sit quae patiatur in fluvio; dum non in fonte patitur, sed in fluvio, non fons patitur, sed fluvius qui ex fonte est. Ita, et si spiritus dei quid pati posset in filio, quia tamen non in patre pateretur, sed in filio, pater passus non videretur. Aber dieses Bild ist, wie immer, ungenau, und trifft, wie alle Tertullianischen Bilder, die Sache nicht. „Ein höchst unangemessenes Bild", sagt Böhringer (Kirche Christi und ihre Zeugen III. Tertullian, Stuttgart 1874, S. 593) mit Recht, „aus der sinnlichen Raumwelt für geistig-metaphysische Zustände". Und man mache sich doch nur klar, wie Tertullian das Verhältnis des „Vaters" und des „Sohnes" sich vorzubilden gewohnt war (vgl. adv. Prax. 8): Wurzel und Schößling, Quelle und Bach, Sonne und Strahl — immer ist die substanzielle Einheit festgehalten und hervorgehoben. Ist da nicht, wenn überhaupt diese Bilder irgend welche Bedeutung ansprechen wollen, die notwendige Konsequenz vom Leiden des „Sohnes" auf ein (Mit-)Leiden des „Vaters" zu schließen? Ja, das Leiden, das der sermo (λόγος) d. h. die zur Hypostase gewordene ratio des göttlichen Urwesens zu leiden gewillt und bestimmt war, das Leiden mußte doch, wie immer nun auch weiter der sermo gedacht war, wenigstens in Form einer Vorahnung, eines Vorgefühls von der göttlichen ratio prinzipiell erlebt werden (vgl. adv. Prax. 5f. 15). Anders mußte jedesmal die substanzielle Gleichheit zerfallen (vgl. übr. Hauschild a. a. O. S. 51f.).

Es thut wehe zu sehen, wie hier gleichsam eine philosophische Unterströmung einen so starken Theologen wie Tertullian überwältigt

hat. Aber doch nur für einen Augenblick — seine theologische Selbstbeherrschung hat Tertullian bald wieder gewonnen, eine Selbstbeherrschung, die in vorbildlicher Weise der Theologie und Kirche eingeprägt bleibt. —

Zweites Capitel.

Die Logos-Lehre Tertullians.

Man kann im wesentlichen zwei Faktoren namhaft machen, welche die apologetische (und altkatholische) Theologie zur Ausbildung (und Aneignung) einer Logos-Lehre bewogen haben. Diese Faktoren stehen aber zu einander nicht in dem Verhältnis einer logischen Gleichzeitigkeit und Gleichwertigkeit (Gleichartigkeit), sondern der zweite Faktor bildet das logische Posterius des ersten; der erste verhält sich zu ihm wie das Allgemeine zum Besondern. Der zweite Faktor wird durch eine Anwendung eines allgemeinen Gedankens, den der erste Faktor auslöste (den Logos-Gedanken), auf eine besondere Person (Jesus) gewonnen.

Der erste Faktor ist von der Religion (des Judentums, das hier deutlich in das Christentum hinüber wirkte) und der Philosophie (Emanations-Lehre) gemeinschaftlich aufgeboten. Die jüdische Religion (vgl. z. B. Sprüche 8, 22ff.) und die heidnische Philosophie hatten hier vorgedacht und vorgearbeitet. Es galt die absolute Transcendenz Gottes mit Gottes Weltwirken (Schöpfung und immanente Bethätigung) zu vermitteln. Diese Vermittelung wurde durch die spekulative Idee des Logos gewährleistet. Der zweite Faktor, der sich erst aus dem ersten verstehen läßt, (diesem untergeordnet, aus ihm erwachsen, auf ihm als seinem Hintergrunde aufgetragen ist), wird durch eine spezifisch christliche Rücksicht gewonnen, durch die Rücksicht auf den historischen Jesus. Dieser historische Jesus, eine Persönlichkeit von einziger Würde, mitten inne stehend in der Welt und der Menschheit, und doch darüber hinausragend zu Gottes majestätischer Hoheit, Menschheit und Gottheit in Einem vereinend — es machte sich fast von selbst, daß der Logos-Gedanke auf ihn angewendet wurde. Dieser Jesus konnte kein anderer sein, als der (fleischgewordene) Logos. Damit war seine spezifische überragende Dignität gewertet.

Es ist natürlich und selbstverständlich, daß der Prolog des Jo-

hannes-Evangeliums hier auch das Seine gethan hat. Böhringer (a. a. O. S. 562) hat sich so ausgedrückt: „Das religiöse Mittlertum Jesu Christi sollte durch den Hintergrund eines metaphysischen Welt-Mittlertums gehoben und begründet werden". Mit diesem Satz kann leicht ein irriger Gedanke verbunden werden. Das religiöse Mittlertum Jesu Christi, „die göttliche Verehrung Christi stand den Apologeten auch unabhängig von der Logos-Lehre sicher" (vgl. A. Harnack a. a. O. I 488/9 Anm. 1). Darum bedurfte es, was die Apologeten, soweit sie sich selbst Christen waren, angeht, einer „Hebung" und „Begründung" (!) dieses religiösen Mittlertums durch jene metaphysische Idee keineswegs. Anders stellt sich die Sache — und da kann man sich mit dem Satz Böhringers befreunden — sobald man auf die Apologeten als Theologen, in ihrer apologetischen Qualität, reflektiert. Soweit sie Christum vor der „Welt" zu legitimieren hatten, war ihnen allerdings wohl ihr Christus erst sicher gestellt damit, daß er als der Logos nachgewiesen wurde. Aber das ist es nicht, was Böhringer mit seinem Satze sagen will. — Die apologetische Theologie hat nun je nach ihrem besonderen Zweck, den sie beabsichtigte, diese beiden Faktoren der Logos-Spekulation, den metaphysischen und den christologischen, verschieden veranschlagt. Das Gewöhnliche ist aber — und das wird aus dem fast allgemeinen kosmologischen Interesse der apologetischen Theologie verständlich — daß der metaphysische Faktor die vorwiegende Bedeutung hat, und daß der christologische nur leise mit ihm associiert, an ihn angereiht ist. Der einzige unter den Vätern, der hier eine rühmliche Ausnahme macht, ist Irenäus. Keineswegs Justin — man müßte denn darauf den Ton legen, daß für ihn Christus, der Logos, als „Sohn" Gottes (vgl. apol. II 6) das Hauptinteresse hat. Mit diesem Verhältnis sind nun natürlich große Beschränkungen der apologetischen Theologie angezeigt — die größte diese, daß der tiefste Gedanke des Christentums, der Erlösungsgedanke, durch den Gedanken der Welt sehr in den Schatten gestellt ist. Hier ist freilich Justin, „der christlichste unter den Apologeten" (vgl. A. Harnack a. a. O. I 484 Anm. 1) lobend herauszustellen. Wenn übrigens Jeep (a. a. O. S. 660) sagt: „Viel inniger und voller als Justin hat (diese beiden Gedanken, den Erlösungsgedanken und den Weltgedanken) Tertullian zusammengefügt", so ist das nicht richtig. Der Erlösungsgedanke ist — das kann schon hier gesagt werden — freilich in der Logos-Spekulation

Tertullians angeſchlagen, aber doch gleichſam nur als Schluß-Akkord dieſer Lehre, über den nun innerhalb dieſer Lehre kein weſentliches Nachdenken in Variationen mehr gemacht wird; er iſt zu nichts weiter vorhanden, als eben um glänzend abzuſchließen. Die ganze Breite der Tertullianiſchen Logos-Spekulation nimmt doch ganz augenſcheinlich der Weltgedanke ein; der Erlöſungsgedanke, fern davon, mit ihm „innig und voll zuſammengefügt“ zu ſein, iſt nur an dieſen als untergeordneter herangeſchoben. Man bedenke auch, daß für Tertullian wohl der inkarnierte Logos (als hiſtoriſcher Jeſus), aber nicht der hiſtoriſche Jeſus als inkarnierter Logos die Hauptſache iſt. Nein, auch Tertullian hat hier das von den Apologeten Herkömmliche, das Gewöhnliche zu ſeinem Ausgang gemacht[1]). Er hat ſeine Logos-Lehre weſentlich an dem metaphyſiſchen Faktor orientiert. Man hat ſich nun aber vor dem Irrtum zu hüten, dieſe weit verwiegende Wertung, mit der Tertullian den metaphyſiſchen Faktor gewertet hat, rein aus einem philoſophiſchen Dogmatismus Tertullians herzuleiten. Das wäre eine mangelhafte Betrachtung. Allerdings — ſoviel iſt zuzugeben — ein philoſophiſcher Dogmatismus iſt hier (vgl. auch den Schluß des erſten Abſchnittes) zu Grunde gelegen. Und Tertullian hat ſich gar nicht Mühe gegeben, ihn zu verſchleiern. Dieſer philoſophiſche Dogmatismus beruht nämlich darin, daß der „Vater“ unter allen Umſtänden, auch ſelbſt in dem nur hypothetiſchen Fall, daß die Schrift ihre Autorität dagegen aufwendete ((vgl. adv. Prax. 16), daß der „Vater“ dann trotz der Schrift „unſichtbar“ reſp. von dem Endlichen getrennt angenommen werden müßte. Man muß freilich in dieſem hypothetiſchen Fall einen ideellen Abfall von der Religion zur Philoſophie erkennnen. Am Schluß des erſten Abſchnittes iſt darauf bereits hingewieſen. Dort handelte es ſich um das Nicht-Leiden-Können der Perſönlichkeit des „Vaters“. Dieſes Nicht-Leiden-Können iſt ja nun nur ein Speziale aus dem Generale des Nicht-Eingehen-Könnens des „Vater“-Gottes in einen endlichen, räumlich-zeitlichen Daſeins-Prozeß. In dieſes Verhältnis hat auch Tertullian beides zu einander geſetzt (vgl. adv. Prax. 14 f. 16: ignorantes enim a primordio omnem ordinem divinae dispositionis per filium decucurisse, ipsum credant patrem et visum et congressum et operatum

1) Wie wenig er ein Recht dazu hatte, er, der im Kampfe gegen Praxeas ſeine Logos-Lehre auszubilden genötigt war, werden wir ſehen.

et sitim et esuriem passum . . . . .). Man darf dennoch hier nicht einen zweiten Abfall Tertullians zur Philosophie erkennen wollen. Im Übrigen sieht man, daß die religiöse Konsequenz auch von einem Manne, der, wenn einer, so er, konsequent geheißen werden muß, nicht absolut inne gehalten ist. Wer auf die Philosophie eingehen muß — und das mußte Tertullian als Apologet — der nimmt oft unversehens und unbewußt Elemente aus der Philosophie herüber, die ihm freilich, wenn er noch dazu philosophisch so mangelhaft geschult ist wie Tertullian, als rein religiöse Elemente fort und fort erscheinen, weil er sie sich religiös zu rechtfertigen versteht. Man darf überzeugt sein, daß Tertullian sich nie darüber klar geworden ist, daß seine Theologie an dieser Stelle von einem philosophischen Dogmatismus belastet ist. Er wäre der erste gewesen, der ihn abgeworfen hätte. Der Fall, daß die Schrift anders zeugen könnte, als er hier lehrte, war ihm ein irreal-hypothetischer — darum hat er ihn so leicht genommen. „Die historische Genesis eines Dogmas" sagt Schwegler (Montanismus u. d. christl. K. Tübingen 1841, S. 171f.) einmal, „ist völlig unabhängig von der späteren Zurechtlegung und begreiflichen Darstellung desselben". Historisch angesehen, stand dem Tertullian das philosophische Dogma, daß nämlich die Gottheit nicht unvermittelt Endliches schaffen, auf die Endlichkeit eingehen könnte, a priori fest (vgl. adv. Prax. 16: fortasse non credenda de patre, licet scripta). Dieses Dogma konnte sich aber auch hernach sehr gut mit seiner Religion vertragen; ja, es empfing wesentliche Stützpunkte aus dem Gebiete der (jüdisch-christlichen) Religion. Indem nun jedoch Tertullian Gelegenheit hatte, dieses Dogma religiös resp. theologisch zu werten, kehrte es sich für sein Bewußtsein einfach in ein religiöses Dogma um; es war ja aufgegangen in die Religion des Tertullian, gleichsam von dieser Religion adoptiert, und darüber war sein wahrer Ursprung vergessen. So stellte es sich nunmehr dem Tertullian umgekehrt als ein religiöses Dogma dar, was seine Bestätigung — aber darüber hat Tertullian hier nicht reflektiert — allenfalls auch in der Philosophie finden mochte. —

Was war nun das für ein metaphysischer Faktor, der wesentlich dem Tertullian (und den vorlaufenden Vätern, ausgenommen Irenäus) die Logos-Lehre diktierte? Es war das philosophisch-religiöse resp. (für Tertullian) religiöse Axiom, daß Gott, wollte er eine Welt wirken, wollte er in der gewirkten Welt sich manifestieren, eines mittleren Wesens

bedürfe. Die unendliche Fülle des göttlichen Prinzips kann und will sich nicht unmittelbar an eine Welt vermitteln — die Welt würde diese Fülle nicht fassen. Der allwaltende, ewige Gott kann und will sich nicht erniedrigen zu einem räumlich-zeitlichen Daseins-Prozeß — dieser relative Daseins-Prozeß ist Gottes absolutem Sein nicht adäquat. Und doch — wie war das Welt-Dasein und das Dasein einer göttlichen Geschichte zu begreifen? Die Innerweltlichkeit Gottes, diese Thatsache von einzigem religiösen Werte, durfte auf keinen Fall über der Transcendenz Gottes eingebüßt werden. Der Ausgleich wurde mit der Logos-Idee gefunden. Im Logos hatte man den Welten-Gott d. h. man hatte in ihm Gott, so weit und sofern, als sich Gott an die Welt (Schöpfung und innerweltliche Bethätigung) vermittelte. Das philosophische resp. (für Tertullian) religiöse Axiom, aus welchem sich die apologetische Logos-Lehre entfaltet hat, hat nun bei Tertullian einen spezifisch-*biblischen* Ausdruck gefunden. Und daß Tertullian diesen biblischen Ausdruck dafür wählte, und daß er mit diesem Ausdruck den Gedanken zu erschöpfen meinte, einen Ausdruck, der doch philosophisch gesehen, die Sache nur höchst inadäquat bezeichnete, das beweist indirekt wieder dafür, daß er von jenem philosophischen Dogmatismus, der auf seine Theologie an dieser Stelle eingewirkt hatte, nichts mehr wußte; daß ihn sein Gedanke hier nunmehr rein religiös dünkte. Tertullian unterscheidet nämlich *schriftgemäß* den „unsichtbaren" und den „sichtbaren" Gott (vgl. adv. *Marc.* II 27, V 19; adv. Prax. 14f. 16; apol. 17 u. ö.) — und diese Unterscheidung ist, recht besehen, nichts anderes, als jener metaphysische Gedanke, religiös ausgedrückt.

Es war nun höchst ungeschickt, weil mißverständlich, wenn H. *Ritter* (Gesch. d. christl. Philos. Hamburg 1841, S. 388; und wieder christl. Philos. Göttingen 1858, S. 295f.) die Prädikate „unsichtbar" und „sichtbar" hier synonym setzte mit „verborgen" und „offenbar". So deutlich sich nämlich Tertullian zu seiner These eines „unsichtbaren" und „sichtbaren" Gottes bekannte, so deutlich hat er auf der andern Seite die Unterscheidung eines „verborgenen" und „offenbaren" Gottes abgewehrt. Der Gott, den Tertullian wußte, war ein immer „offenbarer" (vgl. adv. *Marc.* I 9), aber das Charakteristische dieses immer „offenbaren" Gottes war das, daß er zugleich „unsichtbar" und „sichtbar" subsistierte (vgl. apol. 17). Tertullian hat oft von seinem Gott geredet, als einem invisibilis

deus, aber niemals als einem — in dieſem Sinne gemeinten — occultus deus. Und auf das »philosophorum deo« (vgl. adv. Marc. II 27) darf man ſich mit Vernunft nicht berufen! Wie das »ut ita dixerim« (ibid.) zeigt, will Tertullian hier doch nur eine mit Vorſicht aufzunehmende Analogie anführen. Hätte Tertullian in der That einen „verborgenen" Gott bekannt, was hätte dann ſeine Polemik gegen den guten (verborgenen) Gott Marcions für einen Sinn gehabt? Was hätte es für einen Sinn gehabt, wenn Tertullian erklärte, daß ein Unbekanntſein dem Begriff Gottes widerſpräche (vgl. adv. Marc. I 22)? Daß man ſich des Seins Gottes nur ſoweit bewußt ſein könnte, als er ſich geoffenbart habe? Ja, wenn Tertullian von einem „verborgenen" Gott gewußt hätte, von einem Gott, der in einer deiſtiſchen Ferne in affektloſer, epikuräiſcher Ruhe thronte (vgl. adv. Marc. I 25) — hätte ihm nicht Marcion die Frage zurückgeben können, die Tertullian gegen den Marcioniſtiſchen guten Gott erhoben hatte, die Frage: Weshalb offenbart ſich denn dieſer „verborgene" Gott nicht? Und dieſe Frage wäre für Tertullian, deſſen „verborgener" Gott ſich doch nie offenbaren ſollte, kritiſcher geworden, als für Marcion, der für ſeinen guten Gott doch den Offenbarungs-Termin anzugeben wußte. Ja, es wären alle die Argumente, die Tertullian gegen jenen Marcioniſtiſchen Gott aufgewendet hat, auf ſeinen „verborgenen" Gott zurückgefallen. Dann hätte Tertullian allerdings ſelbſt einen Gott, der, der Valentinianiſchen σιγή (vgl. Hagemann a. a. O. S. 182) reſp. dem gnoſtiſchen, dunklen, überſeienden, unbewußten Urgrund alles Seins zum Verzweifeln ähnlich ſähe! Dann wäre man in der That im Recht, wenn man mit Wadſtein (a. a. O. S. 655 ff.), der ſich hier jedenfalls durch Ritter verführen ließ, von einer Anlehnung Tertullians an Simoniſtiſche oder Baſilidianiſche Spekulation reden wollte. Davon kann keine Rede ſein. Nein, Tertullian hat nur einen „offenbaren" Gott, und dieſen immer „offenbaren" Gott als „unſichtbaren" — in der Perſon des „Vaters" als „ſichtbaren" — in der Perſon des hypoſtaſierten Logos reſp. des „Sohnes" [1]).

1) Vgl. übrigens auch Möhler, Patrologie S. 750, der kurz hintereinander ſagt: Nach Tertullian „geſtattet die Unermeßlichkeit Gottes ein Verborgen-Sein ſeines Weſens nicht" und „Tertullian ſpricht mit Juſtin dem Vater die abſolute Möglichkeit des Sichtbarwerdens ab" (S. 754). Wenn „unſichtbar" und „verborgen" bei Tertullian in unſerm Falle ſynonym wäre, ſo hätte Möhler wohl dieſen „Widerſpruch" bemerkt.

In dieſer ganzen Anſchauung, wie ſie von den Apologeten her üblich war, wie ſie ſich in der Emanations-Theorie gab, wie ſie Tertullian im alten Teſtament wiederfand — in dieſer ganzen Anſchauung von dem abſoluten Freiſein des göttlichen Urweſens von der Welt und ihrer Geſchichte, und wiederum von der Notwendigkeit eines vermittelnden Logos, iſt doch bereits ganz deutlich die Subordination dieſes Logos implicite gegeben. Der Gedanke iſt alſo doch der: Das göttliche Urweſen iſt zu hoch erhaben, als daß es ſich hineinflechten laſſen könnte in ein räumlich-zeitliches Daſein — es iſt eben abſolut. Es bedarf eines medialen Weſens. Hätte man dieſes mediale Weſen in gleicher göttlicher Fülle gedacht, ſo wäre das eine verquere Löſung geweſen — es wäre keine Löſung geweſen, denn die Frage wäre nur weiter zurückgeſchoben. Es handelte ſich hier auch nicht etwa um eine einfache „Verteilung der Geſchäfte“ an zwei ewig nebeneinander ſeiende göttliche Perſonen, eine Verteilung, die dieſe beiden Perſonen ad libitum und nicht an ihrem jedesmaligen perſönlichen Werte orientiert, unter einander vorgenommen hätten. Sondern die zweite Perſon war ja erſt gleichſam ins Leben gerufen von der erſten, um eben Mittlerdienſte zu leiſten, die die erſte Perſon als abſolute nicht leiſten konnte und wollte, die ſie aber geleiſtet wiſſen wollte. Wir werden nun ſpäter ſehen, wie Tertullian die Subordination, die in dem Grundverſtand der ganzen Anſchauung gegeben iſt, nicht beſeitigt hat. Er hätte ſie auch gar nicht beſeitigen können, ohne jene ganze Anſchauung über den Haufen zu ſtürzen. Man kann ſchon hier fragen: Weshalb „Unſichtbarkeit“ des „Vaters“, und „Sichtbarkeit“ des „Sohnes“? Wenn aber dem „Sohne“ zukommt, was dem „Vater“ nicht zukommen kann kraft ſeiner Abſolutheit, ſo haben wir hier eben bereits Subordination! Und an dieſer Subordination wird nichts gebeſſert, wenn die nachläufige Korrektur beigefügt wird, daß der „Sohn“ zwar ſeiner Subſtanz nach auch „unſichtbar“, und nur nach ſeiner conditio »pro modulo derivationis« (vgl. adv. Prax. 14), ſichtbar genannt werden kann. Dieſe Reſtriktion dient nur dazu, die Sache unklar zu machen. Tertullian möchte die Koordination der beiden göttlichen Perſönlichkeiten, die dem Aufriß jener ganzen Anſchauung fremd iſt, und die er, wo er ſich in dem ſtrikten Zuſammenhang jener Anſchauung befindet (vgl adv. Prax. beſ. Cap. 5—9), nicht einführen konnte und auch nicht gewaltthätig einzuführen verſucht hat — Tertullian möchte dieſe Koordination durch

die Verweisung auf die Identität der Substanz beider göttlichen Wesenheiten nachholen [freilich schon angedeutet adv. Prax. 2: (unitas substantiae), doch ausgeführt adv. Prax. 9 ff. u. ö.]. Vermöge dieser Identität der Substanz wird nunmehr der „Sohn" in die „Unsichtbarkeit" zurückgenommen (vgl. adv. Prax. 14: dicimus enim et filium suo nomine quaternus invisibilem, qua sermo et spiritus dei ex substantiae conditione iam nunc, et qua deus, et sermo et spiritus est), wird er mit dem Prädikat der göttlichen „Allmacht" (vgl. adv. Prax. 17: sed et nomina patris, deus omnipotens, altissimus, dominus virtutum . . . . . haec dicimus et in filium competisse et in his filium venisse, et in his semper egisse, et sic ea in se hominibus manifestasse est) geziert. Aber diese „Einheit der Substanz" reicht offenbar (vgl. auch Hagemann a. a. O. S. 169 u. ö.) nicht hin, die Subordination des „Sohnes"-Gottes, die mit jener Anschauung unmittelbar gegeben ist, nun plötzlich in eine Koordination umzusetzen. Damit, daß sich Tertullian jener Anschauung angeschlossen hatte, hatte er sich des Rechtes, eine Koordination des „Sohnes" mit dem „Vater" zu behaupten, endgiltig begeben. Und sind denn wirklich „Einheit der Substanz" und „Subordination" einander ausschließende Begriffe? Gewiß nicht — der eine ist immer mit dem andern zugleich möglich, freilich „Substanz" in seinem philosophischen Sinne als das Wesentliche eines Dinges resp. einer Person, als das „ὑποκείμενον", als die »natura« verstanden. Anders würde sich die Sache stellen, wenn, wie A. Harnack (a. a. O. I 532 f. II 285 ff. 305 f.) meint, Tertullian, der Jurist, substantia im juristischen Sinne genommen hätte, also im Sinne von status, virtus, potestas. Dann blieb zuerst die Person als solche, als Form, als Erscheinung, ganz gleichgiltig — es kann eine Person ebenso gut über verschiedene Substanzen verfügen, als eine Substanz im Besitze mehrer Personen sein — was gewertet wäre, das wäre der Inhalt der Person, resp. die Person nach dem spezifischen status, in dem sie begriffen wäre, nach der virtus, der potestas (Vermögen), welche ihren Inhalt ausmacht. Dann wäre freilich „Einheit der Substanz" notwendig mit Koordination zusammen zu denken.

Wir wollen uns bereits hier mit dieser Harnack'schen Hypothese auseinandersetzen. Es läßt sich nicht leugnen: diese geistvolle Hypothese hat etwas Überredendes. Die äußern Gründe, die sie für sich hat, sind diese: a) die juristische Qualität Tertullians ganz

allgemein, b) der Schein, daß dieſe juriſtiſche Qualität auch in der Theologie Tertullians fortgelebt hat; denn die chriſtologiſchen reſp. trinitariſchen Formeln (die Hauptſächlichſten substantia, persona, natura etc. etc.), die uns Tertullian geliefert hat, waren ihm aus der Sprache der Juriſten längſt bekannt und vertraut, mußten alſo, ſobald er ſie auch in der Theologie einbürgerte, ſcheinbar in einem ſpezifiſchen juriſtiſchen Sinne von ihm gemeint ſein. Gewichtiger als die äußeren Gründe ſchauen ſich die inneren an: a) daß Subſtanz immer im Sinne von „Einzelſubſtanz“ gemeint iſt, b) daß die Vermittelung dieſer Einzelſubſtanz an die »officiales« des „Vaters“ (vgl. adv. Prax. 3) nicht durch separatio, divisio, dispersio, diversitas dieſer Subſtanz (vgl. adv. Prax. 3. 8f.), ſondern durch distributio, distinctio, dispositio, dispensatio (vgl. adv. Prax. 9. 13) derſelben an die officiales — kurz, in einem ſcheinbar juriſtiſchen Bilde gedacht iſt, c) daß endlich die Begriffe substantia und persona und anderſeits substantia und natura (dieſe ſollen nie einer für den andern geſetzt ſein, doch ſ. de an. 32; de carne X. 13; de res. carn. 55) ſtreng gegen einander abgegrenzt, von einander unterſchieden ſind. Das wäre das Weſentliche, was Harnack für ſeine Hypotheſe beizubringen weiß.

Was nun zuerſt die äußeren Gründe der Hypotheſe anlangt, ſo bereden ſie wohl, aber ſie überzeugen nicht. Was dagegen ſpricht, das iſt die Thatſache, daß Tertullian ſeine theologiſche Spekulation, die mit dieſen juriſtiſch geheißenen Formeln arbeitete, auf der Grundlage der apologetiſchen Tradition aufgebaut hat (vgl. z. B. adv. Herm. 3; adv. Prax. 2. 5. 7. 7. 12. 16; apol. 21; adv. Marc. II 27; III 6; de carne X. 9. 13 u. ö.). Die Apologeten waren es geweſen, die der Tertullianiſchen Spekulation vorgearbeitet hatten, und Tertullian hatte ſich im weſentlichen ihrem Denken eingegliedert. Aber der apologetiſchen Theologie hatte es ſich um nichts anderes, als um Gottheit und Menſchheit gehandelt, und zwar in dem ſpezifiſchen Verſtande von göttlicher und menſchlicher Natur. Indem nun Tertullian die Gedanken der Apologeten aufnahm, mußte er, wenn er die ihm aus der Jurisprudenz geläufigen Formeln auf ſie anwenden wollte, dieſe Formeln natürlich den neuen Gedanken entſprechend, die er unter ſie unterbringen wollte, verſtehen. Tertullian ſah keine Gefahr für die Sache in der Anwendung dieſer Formeln. Daß er überhaupt Formeln anwendete, das war im Charakter ſeiner Theologie gelegen: Sie war eine

polemiſche, und in der Polemik ſind Formeln (Schlagwörter) allzeit ein erwünſchtes und bequemes Mittel geweſen. Und dann ſind Formeln doch in der That nicht ſo ſtarr, daß man ſich nicht geſtatten dürfte, ſie zu biegen. Unter einer einzigen Formel laſſen ſich doch die verſchiedenſten Gedanken unterbringen. Da ſcheiden mit der Zeit alte Gedanken aus, neue kehren ein. Da haben jetzt dieſe, dann wieder jene Gedanken das Oberwaſſer — die Formel, der äußere Klang der Formel iſt derſelbe geblieben, nach wie vor; aber der Inhalt der Formel iſt verändert, oft iſt er reicher, oft auch ärmer geworden. Und ihrem Inhalt entſprechend kann ſolch eine Formel gedehnt und wieder verengt werden — kurz, man müßte die Geſchichte der philoſophiſchen (und juriſtiſchen) und theologiſchen Formeln ſchlecht kennen, um das nicht zu wiſſen (vgl. auch Loofs, Dogm. Geſch. S. 97f.; Seeberg, Dogm. Geſch. S. 87). Aber nun noch eine wichtige Bemerkung: Müſſen denn dieſe Formeln (substantia, persona, natura etc. etc.) in der That einem juriſtiſchen Apparat entnommen ſein? Es ſind doch Formeln, die in der Philoſophie zum größten Teil (am wenigſten vielleicht »persona«: Der Perſon-Begriff war in der alten Philoſophie — das hängt mit dem Mangel an Individualismus, einem Mangel des ganzen Altertums, zuſammen — eigentlich kaum ausgebildet) eingebürgert waren! Und ſollte Tertullian, ſo ſchwach er ſonſt in der Philoſophie war, den philoſophiſchen Verſtand dieſer Formeln wirklich gar nicht gekannt haben? Er hatte ſich doch als theologiſcher Apologet, und ſelber auf dem Grunde der Apologeten, einige Philoſophie annehmen müſſen! Wenn er nun aber zwiſchen dem juriſtiſchen und dem philoſophiſchen Verſtande dieſer Formeln zu wählen hatte, ſo darf man ihm wohl ſoviel Einſicht zutrauen, daß er nicht im Zweifel geweſen iſt: In einem theologiſchen Zuſammenhang, der noch dazu in Analogie philoſophiſcher Vorbilder (vgl. die Emanations-Theorie adv. Prax. 8f.) verlief, war der philoſophiſche Verſtand geſchickter als der juriſtiſche.

Und Tertullian hat denn in der That — und damit gehen wir an die innere Prüfung der Harnack'ſchen Hypotheſe reſp. ihrer Gründe über (vgl. auch Eſſer a. a. O. S. 57—63) — dieſe Formeln in ihrem philoſophiſchen Verſtande verwertet. Wenn Tertullian von „Subſtanz“ redet, ſo iſt allemal das gemeint, was das wahre Weſen eines Dinges bedeutet, was ein ſpezifiſches Ding eben zu dem macht, was es iſt, was den Begriff dieſes Dinges konſtituiert

(vgl. de an. 9; adv. Marc. II 16 u. ö.). Erinnern wir uns hier etwa der Tertullianiſchen Körperlehre. Jedes Ding war ein »corpus sui generis et in sua effigie« (vgl. adv. Prax. 7) geheißen, und in dem jedesmaligen ſpezifiſchen corpus-Sein hatte jedesmal ein Ding ſeine ſpezifiſche Subſtanzialität (vgl. adv. Herm. 35: .... cum ipsa substantia corpus sit rei cuiusque . . . .). Corpus war die Subſtanz eines Dinges, in dem corpus-Sein war das wahre Sein, die Wirklichkeit dieſes Dinges vollendet. Nun hat freilich Tertullian »substantia« in dem Sinne von „Einzelſubſtanz“ (vgl. de an. 20) verſtanden. Aber ſollte er ſich wirklich hiermit an die Jurisprudenz angelehnt haben? Wir meinen nicht. Was er mit dieſem Verſtande gemeint hat, das iſt dasſelbe, was längſt vordem Ariſtoteles von ſeiner *οὐσία πρώτη* ausgeſagt hatte: Das nämlich, was das Subſtanziale einer Gattung bedeutet, oder ſagen wir mit Platoniſcher Wendung, was die Idee einer Gattung bedeutet, das iſt nun nicht — und hier kehrt der alte Gegenſatz Tertullians gegen den Platoniſchen Idealismus wieder — ein *ἐν πρὸ πολλῶν* reſp. „*παρὰ τὰ πολλὰ*“ ſondern ein *ἐν κατὰ πολλῶν* (Arist. anal. post. I 11); das Subſtanziale iſt nur eben als ein Einzel-Subſtanziale in den Einzeldingen verwirklicht. Wir ſtehen hier alſo in einem Zuſammenhang nichtjuriſtiſcher, ſondern philoſophiſcher Gedanken. Aber nun jenes merkwürdige „juriſtiſche“ Bild (vgl. adv. Prax. 3), unter dem die Verteilung dieſer Einzel-Subſtanz an die »officiales« des „Vaters“ gedacht iſt. Liegt hier nicht der deutlichſte Hinweis auf die „juriſtiſche“ Auffaſſung der Subſtanz vor? Nun iſt das freilich zuzugeben — dieſes Bild mag lebhaft an juriſtiſche Vorſtellungen erinnern. Indeſſen ſtehen dieſem vereinzelten Bilde doch andere bekanntere gegenüber, die die una substantia und die Zweiheit (reſp. Dreiheit) der Perſonen dem Gedanken vermitteln ſollen: radix, frutex (fructus); fons, fluvius (rivus); sol, radius, apex vgl. adv. Prax. 8. Das waren offenbar die Bilder, unter denen dem Tertullian die „Ökonomie“ geläufig geworden war. Man muß nur wieder bedenken, daß (und das geht beſonders auf das letzte Bild) dieſe Bilder jener Theorie zugehörten, der ſich Tertullian ausgeſprochenermaßen (vgl. adv. Prax. 8) hier anbequemt hatte — der Emanations-Theorie. Und da iſt es nun wichtig zu wiſſen, daß es eine ganz allgemeine Idee der Emanations-Lehren war: Die Subſtanz, die göttliche, wird durch die nacheinander folgenden Emanationen aus derſelben nicht vermindert, es tritt (um mit Ter-

tullian zu reden) keine separatio, divisio, dispersio, diversitas dieſer Subſtanz ein — die göttliche Subſtanz bleibt, wie ſie iſt, ewig dieſelbe, unverändert, unwandelbar, ſie bleibt eine konkrete „Einzel-Subſtanz", welche ſich nun durch (wieder mit Tertullians Worten geſagt) distributio, distinctio, dispositio, dispensatio vom Prinzip aus den einzelnen Emanationen vermittelt (vgl. übrigens auch H. Ritter, „Über d. Emanations-Lehre i. Übergang aus d. altert. i. d. chriſtl. Denkweiſe" i. d. Abh. d. Gött. königl. Geſ. d. Wiſſ. 1845—1847 III 245ff.). Alſo Tertullian ſteht hier wieder im ſtrengen Zuſammenhang der Philoſophie reſp. der Emanations-Theorie. Aber nun endlich die ſcharfe Scheidung von substantia und persona einer- und andrerſeits von substantia und natura. Wir fangen mit dem Letzten an. Jede Subſtanz als Einzel-Subſtanz verſtanden, iſt für Tertullian der Träger ſpezifiſcher, in dieſer Subſtanz grundgelegter, veranlagter Beſtimmtheiten. Dieſe Beſtimmtheiten, die im Unterſchiede von anderen, ſpäter durch Zufälligkeiten, oder durch Bethätigungen des freien Willens hinzu erworbenen, demnach apoſteriori-ſchen, originale, aprioriſche Beſtimmtheiten genannt werden können, hat Tertullian die naturalia reſp. in einen zuſammenfaſſenden Begriff genommen, die natura einer Subſtanz geheißen (vgl. de an. 20. 38. 24. 16). Die natura einer Subſtanz iſt alſo das ſpezifizierende Moment dieſer Subſtanz, iſt das, was eine Subſtanz zu einer ſpezifiſchen Subſtanz macht, was die verſchiedenen Spezies der Subſtanzen konſtituiert. Die natura einer Subſtanz gehört alſo notwendig in den Begriff einer ſpezifiſchen Subſtanz mit hinein. Man mag ſie wohl mit theoretiſcher Betrachtung von der Subſtanz, der ſie eignet, unterſcheiden — thatſächlich ſcheiden kann man dieſe natura nicht von der Subſtanz. Harnack hat ſich für ſeine Idee auf de an. 32: »substantia propria est rei cuiusque, natura vero potest esse communis« berufen. Aber nicht daß, wie Eſſer (a. a. O. S. 59 Anm.) richtig bemerkt, aus dieſer Stelle geſchloſſen werden dürfte, daß etwas der Natur nach gleich geartet ſein könne, was der Subſtanz nach verſchieden wäre. Dies iſt dem Zuſammenhang dieſer Stelle gar nicht entſprechend. Was ſie ſagen ſoll, iſt dies: Eine jede res hat ihre ſpezifiſche Subſtanz. Dieſe ſpezifiſche Subſtanz, die, mag dieſe res die mannigfachſten Wechſelfälle erfahren, unwandelbar dieſelbe bleibt, niemals in eine andere Subſtanz umgeſetzt werden kann, iſt nun in der Wirklichkeit in einer ſpezifiſchen natura reſp. in ſpezifiſchen naturalia repräſentiert.

Dieſe naturalia, als ein Ganzes genommen, ſind nun freilich ein für allemal das charakteriſtiſche Merkmal einer beſonderen Subſtanz. Aber wenn man ſie nun als einzelne anſieht, ſo iſt doch nicht jedes einzelne naturale wieder in der Weiſe ein Eigentümliches einer ſpezifiſchen Subſtanz, daß es ſich nun ausſchließlich bei dieſer Subſtanz und nicht auch bei einer anderen finden könnte. Es giebt naturalia, die ſozuſagen Überläufer ſind von einer Subſtanz zur andern — wie etwa (vgl. de an. 32) das naturale der Härte ein gemeinſames Spezifikum der immer von einander verſchiedenen Subſtanzen Stein und Eiſen bildet. (Nur die naturalia Gottes ſind, und zwar jedes einzelne, ſo ausſchließlich mit Gottes Subſtanz verknüpft, darum ſo unendlich, ewig, abſolut, ſo hinausragend über das räumlich-zeitliche Daſein, daß Tertullian in dieſem räumlich-zeitlichen Daſein kein naturale wußte, auch kein naturale des Menſchen, das den göttlichen naturalia ſchlechthin ebenbildlich wäre; darum iſt aber auch in Beziehung auf Gott die substantia Gottes mit Gottes natura identiſch verſtanden vgl. adv. Marc. I 22ff. II 6ff.). Und inſofern kann nun auch die natura verſchiedener Subſtanzen freilich die gleiche ſein, als dieſe natura unter der Beſchränkung auf dieſe parallelen reſp. ſich deckenden naturalia dieſer verſchiedener Subſtanzen verſtanden wird. Aber dieſe oben zitierte Stelle de an. 32 rund ſo zu deuten, Naturen könnten bei totaler Diskrepanz der Subſtanzen („Menſchen und Tiere ſind" ſagt Harnack a. a. O. I 533 „natura gleichartig, aber nicht substantia") gleichartig ſein, iſt, ohne die Klauſel, die wir beigefügt haben, ſehr mißverſtändlich, und in dem Verſtande, den Harnack will, einfach falſch (vgl. übrigens auch Eſſer a. a. O. S. 57—63). Nun das Letzte: Die ſtrenge Trennung, die Tertullian zwiſchen substantia und persona durchgeführt hat, reſp. die Anwendung, die er von dem Perſonbegriff auf den göttlichen Subſtanzbegriff gemacht hat. Wir meinen, hier ſollte es eigentlich am ſchwerſten fallen, die Jurisprudenz des Tertullian in Anſpruch zu nehmen. Es iſt ganz richtig und ſchon oben angedeutet: Man kann hier nicht auf eine Philoſophie reflektieren, die Tertullian angewendet hätte (vgl. Harnack a. a. O. II 304); die Philoſophie hatte ihm [abgeſehen von der Valentinianiſchen Gnoſis, die bereits in bezug auf das Urweſen Subſtanz und Perſon unterſchied, vgl. adv. Valent. 7: hunc (deum) substantialiter quidem αἰῶνα τέλειον appellant, personaliter vero πρὸ ἀρχὴν et τὴν ἀρχὴν etc.] den Perſonbegriff

nicht geliefert — denn es gab keine, die ihn, und zwar am allerwenigſten in dieſer Verbindung hatte. Aber, wenn dieſer Perſonbegriff in Beziehung auf die göttliche Subſtanz irgend wo mit den deutlichſten Worten ausgeſprochen war, ſo war es doch in der göttlichen Offenbarung! Die göttliche Offenbarung verkündete ihm den Vater und den Sohn und den heiligen Geiſt, und dieſe 3, perſönlich gedacht und perſönlich bekannt, waren doch Eines, waren als Teilhaber einer und derſelben göttlichen Subſtanz anzubeten [vgl. adv. Prax. 10 f. 12: cum filio quidem (pater faciebat hominem), qui erat induturus hominem; spiritu vero, qui erat sanctificaturus hominem, quasi cum ministris et arbitris, ex unitate trinitatis loquebatur vgl. 21 ff.]. Aus göttlicher Offenbarung war dem Tertullian die Drei-Perſonalität der göttlichen Subſtanz feſt geſtanden — wie unſicher auch noch immer ſein Begriff des heiligen Geiſtes entwickelt war. Da iſt an juriſtiſche Fiktionen überhaupt nicht zu denken. Gewiß, es mag vielleicht Tertullian als Juriſt ein beſonderes Intereſſe mitgebracht haben, das perſonhafte Moment reſp. die Drei-Perſönlichkeit in der göttlichen Subſtanz zu bedenken, die Einzigkeit Gottes mit den drei von einander wohl zu unterſcheidenden Teilhabern an derſelben göttlichen Subſtanz dem Gedanken zu vermitteln, aber daß er dieſes perſonhafte Moment reſp. die Drei-Perſönlichkeit erſt aus der Jurisprudenz in die jüdiſch-chriſtliche Anſchauung hineingeſchleppt hätte, das iſt doch eine ſehr grobe Verkennung [1]).

Wir kehren nach dieſem Exkurs wieder auf unſeres engeres Gebiet zurück.

Es war deutlich geworden, daß, während das göttliche Urweſen von Tertullian in abſoluter Getrenntheit („Unſichtbarkeit") von der Welt gedacht iſt, der „ſichtbare" Logos ihm den „Gott-für-uns", den Welten-Gott repräſentierte. Man könnte im Sinne Tertullians ſagen: Dieſer „ſichtbare" Logos iſt gleichſam die Form, in der ſich das ewige, abſolute göttliche Weſen zu einem räumlich-zeitlichen Daſeins-Prozeß hinabließ [2]), die Form der Begreiflichkeit des Abſoluten vom

1) Was aber die Chriſtologie des Tertullian (vgl. adv. Prax. 27 und de carne X. passim) angeht, ſo iſt auch hier — dies wollen wir hier nur kurz bemerken, das Nähere gehört nicht in den Umkreis dieſer Arbeit, es iſt bei Eſſer (a. a. S. 62 f. Anm.) nachzuleſen — nicht an juriſtiſche Ideen Tertullians zu denken.

2) Tertullian hat zwar die Zeit erſt entſtehen laſſen mit der Schöpfung

Standpunkte einer Welt (vgl. adv. Marc. II 27; adv. Prax. 13. 15f.). Es entsteht nun das Bedürfnis, diesem Zusammenhang von Logos und Welt näher nachzudenken.

Das Bedürfnis entsteht, aber auch die Nötigung. Der Logos Tertullians ist wie der apologetische Logos nur in dem Zusammenhange der Welt verständlich zu machen; so eng hat Tertullian seine Logos-Lehre der Vorlage der Apologeten angeschlossen. Wenn man nun bedenkt, daß Tertullian die Logos-Idee wesentlich im Gegensatz zum modalistischen Monarchianismus (vgl. s. Schrift adv. Prax.) zu behaupten (— nicht auszubilden —) genötigt war, so muß man sagen: Dieser Anschluß an die apologetische Vorlage war in diesem Falle ein verfehltes Unternehmen. Es mag dem Tertullian das zur Entschuldigung dienen, daß er seine Logos-Lehre in ihren Grundzügen bereits fertig hatte, ehe er sich gegen den Modalismus erhob: Das Apologetikum (etwa 200 verfaßt — hier s. bes. Cap. 21) und adv. Herm. (etwa 204—207 verfaßt — hier s. Cap. 18, wo es dem Tertullian auf das Geschaffen-Werden, condi, generari, der »materia materiarum« im Gegensatz zur „ewigen Materie" des Hermogenes ankam) gehen adv. Prax. (etwa 217—222 verfaßt) voran. Aber Tertullian hätte doch nun das in Hinsicht des Modalismus allerdings Unzulängliche seiner Logos-Lehre einsehen müssen d. h. er hätte das immanente Verhältnis des göttlichen Urwesens zu seinem Logos, als des „Vaters" zum „Sohne" bedenken müssen. Nun wäre es ja freilich sehr ungerecht und falsch zu behaupten, Tertullian habe sich um dieses rein immanente göttliche Verhältnis nicht gekümmert. Adv. Prax. liefert den deutlichsten Beweis, daß er an dieses rein immanente Verhältnis gedacht hat. Um nur Eines herauszugreifen: Davon zeugt schon die einfache Thatsache, daß Tertullian überhaupt an eine Personalität des vorzeitlichen (vorweltlichen) Logos im Unterschied von der Personalität des göttlichen Urwesens ein Interesse genommen hat — wenn er nun auch diese Personalität des göttlichen Logos im Augenblick ihrer Realität sofort mit der konkreten Welt verbunden hat, und zwar so verbunden hat, daß diese konkrete Welt geradezu

---

einer Welt (vgl. adv. Marc. II 3), indessen ist doch deutlich, daß er auch das ewige Sein Gottes d. h. die Ewigkeit Gottes wieder unter der Anschauungsform des Zeitlichen, nämlich eines Überzeitlich-Zeitlichen resp. einer nie endenden Zeit sich repräsentierte.

den endgiltigen Zweck jener Perſonalität bezeichnet (vgl. adv. Prax. 6: nam ut primum deus voluit ea quae cum sophiae ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem, habentem in se individuas suas, rationem et sophiam etc.; vgl. Cap. 7 und adv. Herm. 20. 45). Ja, damit, daß Tertullian fort und fort den Welt-Gedanken im Zuſammenhang ſeiner Logos-Lehre in Hinterhalt hat, hat er das Ziel dieſer Logos-Lehre dem Modalismus gegenüber allerdings unſicher geſtellt. Denn dem Modalismus gegenüber war dieſes Ziel doch nur unter der totalen Befreiung von jenem Welt-Gedanken zu erreichen. Dem Modalismus handelte es ſich um nichts weniger, als um eine kosmologiſche Idee. Es handelte ſich ihm um den großen ſpezifiſch theologiſchen Gedanken der Gottes-Einheit, um jenen Gedanken, der ihn das Wertvollſte im Chriſtentum dünkte, den er bereit war gegen alle gnoſtiſche Mehrgötterei reſp. gegen alle heidniſche Emanationslehre unter allen Umſtänden aufrecht zu erhalten. Demgemäß wäre die Aufgabe Tertullians darin beſtanden, zu zeigen, daß die Einheit Gottes durch die Logos-Idee reſp. die („ökonomiſche") Trinität nicht zerſpalten würde in gnoſtiſche Mehrgötterei, nicht aufgelöſt würde in heidniſchen Emanatismus. Tertullian hat dieſe Aufgabe (vgl. adv. Prax.) zwar zu löſen verſucht, ja, er hat ſie auch bis zu einer gewiſſen Grenze gelöſt, aber eben doch nur bis zu einer gewiſſen Grenze, weil er ſich während der Löſung dieſer Aufgabe von dem Gedanken der Welt nicht frei zu machen gewußt hat. Dieſer Gedanke hat, weil er hier nicht hergehörte, nur als drückende, lähmende Schwere auf der Arbeit Tertullians laſten können; er hat, kann man ſagen, die Spitzen der Tertullianiſchen Polemik gegen den Modalismus, wenn nicht geradezu abgebrochen, ſo doch umgebogen, abgeſtumpft (vgl. auch Hagemann a. a. O. S. 175f.). —

Von Ewigkeit, vor Schöpfung aller Dinge, war Gott allein (vgl. adv. Prax. 5: ante omnia enim deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem quia nihil aliud extrinsecus praeter illum). Aber er war doch nicht ſo allein, daß er ſozuſagen nicht Poſitives bedeutet hätte, daß man ſagen dürfte: Er wäre „gewiſſermaßen nichtſeiend" (vgl. Wadſtein a. a. O. S. 655) geweſen. Vielmehr hatte er mit ihm geſetzt, und darum gleich ewig und urſprünglich die ratio (λόγος) bei ſich (vgl. adv. Prax. 5: caeterum ne tunc quidem solus. Habebat enim secum, quam

habebat in semetipso, rationem suam scilicet (vgl. adv. Herm. 3. 18. 20). Insofern aber, als diese ratio, das Denken Gottes, nach Analogie menschlichen Denkens (vgl. adv. Prax. 5) auch ein Denken ist, welches sich, indem es sich vollzieht, alsbald gleichsam niederschlägt in die Form eines noch nicht ausgesprochenen, eines nicht-sinnlich-sinnlichen Wortzusammenhanges — insofern ist der sermo als immanente Form der ratio, als unmittelbare Einkleidung, könnte man sagen, der göttlichen ratio mit der ratio gegeben (vgl. adv. Prax. 5: quia ipse quoque sermo ratione consistens priorem eam ut substantiam suam ostendat). Aber doch immer so, daß diese ratio das Prius jenes noch verschwiegenen sermo, wenn auch nur das logische Prius bedeutet. — Man bedenke, welch eine Fülle von Gedanken sich hier hätte anschließen können — Gedanken, welche viel versprechend gewesen wären für die anti-modalistische Logos-Lehre Tertullians, für den Ausbau einer immanenten Theologie. Schade, daß sich Tertullian durch den alsbald eingeführten Welt-Gedanken diesen vielverheißenden Ansatz selbst gestört hat. Es war, muß man sagen, nur noch ein Schritt, um bis zum ewigen persönlichen Sein des sermo in Gott zu gelangen, um ein ewiges, immanentes Verhältnis des göttlichen Urwesens und seines Logos als zweier göttlicher Persönlichkeiten zu konstatieren, um von hier zur immanenten Trinität fortzugehen. So aber begnügte sich Tertullian damit, den sermo zwar von Ewigkeit in der ratio mit begriffen sein zu lassen — und diese Einsicht will auch schon etwas heißen — aber doch nur als unpersönliche Anlage auf einen künftigen persönlichen sermo. Daß er aber nicht die ganze persönliche Ewigkeit des sermo auszusprechen wagte, das hatte eben seinen Grund in dem Welt-Gedanken Tertullians: Tertullian hatte den persönlichen sermo so eng mit der konkreten Welt verknüpft, daß er dann auch eine ewige Existenz dieser Welt erklärt hätte. Weil er dies nicht konnte und wollte, darum unterließ er jenes (vgl. adv. Prax. 6f.).

Tertullian hat nun die ratio Gottes in dem Verstande des »sensus dei ipsius« (vgl. adv. Prax. 5) nicht fruchtbar zu machen gewußt. Er hat sie, kann man sagen, als das Denken Gottes in Richtung auf sich selbst, als „objektiviertes Selbst-Bewußtsein Gottes“ (vgl. Böhringer a. a. O. 583) nur im Vorübergehen gestreift (vgl. auch Dorner, Entwicklgs.-Gesch. d. Lehre von d. Person Chr. ꝛc. Stuttg. 1845, II 581). Diese ratio Gottes gewinnt aber

ein entschiedenstes Interesse für ihn in der Bedeutung des Welt-Gedankens Gottes. Man erstaunt über diese Erweiterung, oder sagen wir besser, über diesen Umschlag des ursprünglichen Begriffes! Die ratio Gottes, die anfänglich eine nach innen gerichtete Tendenz, nämlich die Tendenz der Vermittelung des absoluten Gottes mit sich selbst, mit seinem eigenen Wesen zu versprechen schien, ist gleichsam gewaltsam veräußerlicht, umgebogen in das Denken Gottes einer Welt[1]), in ein die Welt ideell empfangendes Denken (vgl. adv.

---

1) Hier wollen wir uns nur kurz die Frage beantworten: Welches Verhältnis besteht zwischen der Platonischen Ideen-Lehre und der Tertullianischen Auffassung eines ideellen Anfanges der Welt in Gott? Darin ist Plato und Tertullian ganz einig: Es giebt Ideen einer Welt. In diesen Ideen war eine Welt bereits ideell empfangen, ehe sie anfing, als konkrete Realität zu existieren. Aber mit diesem Allgemeineren ist nun auch die Übereinstimmung zu Ende, und der Gegensatz im Besonderen hebt ein. — Plato hatte seine Ideen-Welt bestimmt als einen συνδεσμὸς von an und für sich existenter (αὐτὸ καθ' αὑτὸ) substanzieller Wesenheiten (ἑνάδες, μονάδες). Die Ideen sind zum Verband einer intelligiblen Welt mit einander verbunden, getrennt von der sinnlichen Welt. Gegenüber dieser sinnlichen „Schein"-Welt (μὴ ὄν) sind die Ideen ein ὄντως ὄν, die „wahre" Wirklichkeit. Die konkreten Dinge der Welt aber — sie sind, was sie sind, nur durch eine Teilnahme an den Ideen, soweit nämlich eine παρουσία in der Sinnen-Welt seitens der Ideen statt hat. Diese Ideen-Welt aber, gesammelt unter der höchsten Idee, der Idee des Guten (δημιουργός?), wie sie vom menschlichen Erkennen (und von der Thatsache des sittlichen Handelns und der eines ästhetisch-Schönen) vorausgesetzt ist, bildet sie auch wieder als Welt einer intelligiblen Freiheit das höchste Ziel dieses Erkennens. In diesem Zusammenhang braucht von Gott (δημιουργός) gar nicht die Rede zu sein. Auch ohne Gott sind die Ideen schon rein für sich als wirkende Ursachen angesehen, die den Dingen der konkreten Welt Dasein und Wesen verleihen. —

Auch Tertullian kennt, wie gesagt, Ideen einer Welt. Aber diese Ideen werden doch nun ganz anders bestimmt als die Ideen Platos. Zu allererst sind sie nicht gedacht als ein urbildliches System an und für sich seiender Substanzen der konkreten Welt-Dinge, als solche Substanzen, deren schwachen Widerschein gleichsam die wirklichen Dinge bezeichnen. Die Ideen-Welt, wie Tertullian sie kennt, ist die Gedanken-Welt Gottes, in eine Einheit befaßt in der göttlichen ratio. In einer Loslösung von Gott, etwa als neben oder unter Gott bestehender Seins-Zusammenhang, ist diese Ideen-Welt, eben als Ideen-Welt Gottes, gar nicht zu denken. Und in seiner Ideen-Welt hat Gott nun freilich diese sichtbare Welt bereits unsichtbar empfangen (vgl. adv. Prax. 6). Und als sie durch den Logos, der die Qualitäten der Dinge in sich als ihrem Urgrunde befaßte, der die Welt, sowie das göttliche Urwesen wollte, aus der Idealität in die Realität beförderte (vgl.

Prax. 6). Die ratio Gottes resp. der in ihr begriffene, mit ihr gesetzte, unpersönliche sermo (λόγος) der ideelle Anfang einer Welt (vgl. adv. Prax. 19 f.). Aber diese in Gott bestandene, ideelle Welt sollte eine Welt der Wirklichkeit, eine reale Welt werden. Dazu, um die Idealität in der Realität zu vollenden, ließ Gott die ratio (resp. den noch nicht ausgesprochenen sermo), die er in sich noch zurückgehalten hatte, hervorgehen zu einem für sich seienden, persönlichen Sein. Indem Gott sprach: „Es werde Licht" (vgl. adv. Prax. 7: tunc igitur etiam ipse sermo speciem et ornatum suum sumit, sonum et vocem, cum dicit deus: fiat lux!) — damit war der unpersönlich von Ewigkeit empfangene Logos zu einer Persönlichkeit herausgeboren. Da ging der „Sohn" [1]) vom „Vater" aus (vgl. adv. Herm. 3) — er ging aus als ein Mittler, die Welt-Gedanken des „Vaters" zu vollenden. — Wenn man nun auf die ursprüngliche Bedeutung der göttlichen ratio (λόγος) als des »sensus dei ipsius« (vgl. adv. Prax. 5) reflektiert, so ist ja freilich diese hier eingetretene Wendung ganz absurd. Die ratio Gottes, als Gottes Bewußtsein von sich selber d. h. als jenes Moment des

---

adv. Herm. 45, adv. Marc. V 19, adv. Prax. 6, 8. 15), offenbart wurde, da hatte man in der konkreten Welt ein Abbild Gottes, nämlich seiner nun gleichsam entbundenen Welt-Gedanken. Aber darum ist nun auch jene Welt sozusagen die Erfüllung dieser Gedanken Gottes; sie ist das Ziel, in dem diese Gedanken ausruhen. Diese sichtliche Welt, diese Welt der Realitäten ist für Tertullian keine „Schein"-Welt, kein μὴ ὄν — sie ist vielmehr die wahre, vollendete Welt, der es, so lange sie noch als eine ideelle Welt in Gott eingeschlossen war, eben noch an Wirklichkeit, an kompleter Wirklichkeit, weil an Konkretheit, gebrach. Als diese wirkliche, faßliche Welt ist sie nun erst eine „wahre" Welt geworden. Hiermit ist ein grader Gegensatz Tertullians zu Plato ausgesprochen. Tertullian will gleichsam hinein in die konkrete Welt, um hier die Ideen als Gottes Gedanken verwirklicht zu sehen — Plato zieht sich auf dem Wege einer induktiven Analyse) aus dieser wirklichen Welt, einer Welt des „Scheines" hinaus, um sich zurückzufinden zu jener „wahren" Welt, einer intelligiblen Welt, einer Welt der Ideen. Eine — obwohl verschieden bestimmte — Ideen-Welt haben beide zum gemeinsamen Ausgang. Aber dieser Ausgang wird für Plato auch wiederum zum Endzweck, nach dem er zurückschaut aus derselben wirklichen Welt, in welcher Tertullian die Erfüllung der Ideen, das Ziel des Ausganges gefunden hat (vgl. auch Esser a. a. O. S. 159 f.).

1) Dorner (a. a. O. II 600) hat sehr richtig bemerkt: „Hier ist das Neue und für die Folgezeit Epoche bildende, daß er (Tertullian) zur Bezeichnung des Persönlichen in dem höheren Wesen Christi das Wort „Sohn" aufstellt. — Auf die Zeit der Logologie folgt von ihm da die der Sohnschaft".

göttlichen Urweſens, in welchem ſich die Perſonalität Gottes vollzieht, kann ſich natürlich vom göttlichen Urweſen oder dem „Vater"-Gott nicht loslöſen, um eine neue, von dieſer Perſon getrennte Perſon des „Sohnes" zu bilden. Das iſt logiſch eine Unmöglichkeit. Die ratio des göttlichen Urweſens, als dieſem göttlichen Urweſen konſtitutiv, muß auch bei dieſem göttlichen Urweſen bleiben. Die Anſicht Tertullians — ſie entleert darum das göttliche Urweſen einer Beſtimmtheit, ohne die es ſelbſt nicht ſein kann. Dächte aber anderſeits Tertullian die ratio des göttlichen Urweſens bei dieſem verbleibend, ſo weiß man nicht das perſonbildende Moment des hypoſtatiſchen Logos zu nennen. Der hypoſtatiſche Logos, eben als Hypoſtaſe, kann doch nicht nur als Teilnehmer an dem »sensus dei ipsius«, an der Bewußtſeins-Funktion des göttlichen Urweſens gedacht werden, ſondern als ganze, volle Perſon muß er über ein ihm nur eigentümliches, ihm im Unterſchiede von irgend welchen andern Perſonen eignendes perſonbildendes Moment verfügen. Alſo mit dem Perſonbegriff, ſo wie er logiſch gedacht werden kann und muß, hat ſich hier Tertullian, der ſonſt wohl wußte und als Juriſt wohl wiſſen mußte, was „Perſon" bedeutet, arg in Konflikt geſetzt (vgl. auch Kahnis, Lehre vom h. Geiſte, Halle 1847, S. 264 f.).

Der Logos-Gottes wird füglich für Tertullian Perſon zum behufe der Welt reſp. ihrer Schöpfung. Möhler (a. a. O. S. 752; in „Athanaſius" II 51 f.; vgl. Stöckl a. a. O. S. 160) hat ſich die Mühe gegeben, dies im Intereſſe einer ewigen Perſönlichkeit des Logos zu beſtreiten. Die Stelle, auf welche er ſich beruft („Athanaſius"), iſt: sermo ..... conditus primum ad cogitatum, dehinc generatus ad effectum (vgl. adv. Prax. 7). Aber dieſe Stelle reicht nicht hin, um für Möhler zu beweiſen. Zuerſt darf der Ausdruck »conditus« nicht outriert werden. In adv. Herm. 18 finden wir ihn mit »natus« (sophia nata et condita, ne quid innatum et inconditum praeter deum) parallel geſetzt. Tertullian iſt hier nicht gerade mit einer großen Vorſicht in der Wahl des Ausdruckes zu Werke gegangen. Allein man kann ſich auch dieſes »conditus« ruhig gefallen laſſen. Der sermo Gottes iſt von Ur an »conditus ad cogitatum« d. h. „hervorgebracht als Idee" (vgl. Baur, Lehre von d. Drei-Einigkeit ꝛc., Tübingen 1841, I 169 Anm.) reſp. als unperſönlicher Gedanke Gottes einer Welt, als idealer Inbegriff der Welt (vgl. adv. Prax. 6). Dieſer ſelbige sermo wurde aber »generatus ad effectum« d. h. „gezeugt zur

Wirklichkeit“ (Baur ibid.), zum Zwecke deſſen, die Realität der Welt, ihr ſubſtanzielles, wirkliches Sein zu beſchaffen. Die nativitas des sermo ward erſt in dem Augenblick eine perfecta (vgl. adv. Prax. 5), gewann erſt da die Form perſönlicher Subſiſtenz, in dem Gott ſich anſchickte, ſeine Welt in Ideen zur wirklichen Welt zu befördern. Stöckl (a. a. O. S. 172) hat ſich (wie auch Möhler), an dieſer »nativitas perfecta sermonis« ſehr geſtoßen: „Gleich als hätte dem Sohne zu ſeiner vollkommenen Perſönlichkeit etwas gemangelt, bevor er zur Schöpfung der Welt hervortrat“. Ganz richtig! Nur nicht an der Vollkommenheit der Perſönlichkeit, ſondern an der Perſönlichkeit ſelbſt hat es dieſem „Sohne“ gemangelt.

Denken wir der Betrachtung Tertullians, ſoweit wir ſie bisher geführt haben, noch genauer nach. Einige logiſche Schwierigkeiten begegneten bereits — aber zu dieſen logiſchen Schwierigkeiten geſellen ſich nun ganz unerträgliche logiſche Unmöglichkeiten. An der Spitze dieſer Reihe von logiſchen Unmöglichkeiten iſt eine logiſche Unmöglichkeit geſtanden, von welcher aus nun allerdings die von ihr ausgehenden logiſchen Unmöglichkeiten logiſch möglich erſcheinen. Dieſer logiſche Grund-Irrtum Tertullians iſt die von ihm vollzogene Unterſcheidung von Gott auf der einen, ſeiner Vernunft (ratio reſp. der noch verſchwiegene sermo) auf der anderen Seite (vgl. adv. Prax. 5f.). Gott und ſeine Vernunft werden als zwei miteinander konferierende Subjekte vorgeſtellt, und was ſie miteinander konferieren, das ſind die (in Gott noch zurückgehaltenen) Welt-Gedanken Gottes. Man kann ſagen: Tertullian iſt hier ganz im populären Sprachgebrauch befangen; ja, er hat dieſen populären Sprachgebrauch zum Begriffe erhoben[1]). Da iſt nun freilich ein großer Irrationalismus herausgekommen. Rational gedacht mußte folgende Anſchauung gelten: Gott hat von Anfang ſeine Vernunft bei ſich (vgl. adv. Prav. 5). Aber dieſe Vernunft iſt doch nun nicht ein zweites Subjekt in Gott, ſondern Gott iſt das Subjekt

1) Man vergleiche etwa unter vielen andern lateiniſchen Redensarten: »secum agitare aliquid«, wo das Subjekt als thätiges ſich von ſeinem Geiſte als mit ihm in derſelben Richtung und zu demſelben Zwecke thätigen unterſcheidet. Man darf aber dieſe bildliche Vorſtellungsweiſe nicht begrifflich verwerten. Daß das Tertullian doch that, iſt wiederum für ſeine philoſophiſche Qualität charakteriſtiſch.

dieſer Vernunft, die doch eben ſeine eigene Vernunft iſt. Indem Gott alſo mit ſeiner Vernunft überlegt, überlegt er nicht mit einem andern Prinzip, das in ihm gelegen wäre, ſondern mit ſich ſelbſt als Prinzip. Er überlegt bei ſich ſelbſt ſeine eigenen Gedanken. Und was waren das für Gedanken? Das waren die Gedanken einer möglichen Welt (vgl. adv. Prax. 5ff.). Und die logiſche Weiterführung hätte dann dahin gelautet: Dieſe mögliche Welt wäre, indem dieſe Gedanken ausgeſprochen wurden, eine wirkliche Welt geworden. — Aber Tertullian brauchte einen Mittler der wirklichen Welt, und aus dieſem Bedürfnis erklärt ſich nun ſein unlogiſches Verfahren. Dieſen Mittler der konkreten Welt, dieſes zweite Prinzip dieſer Welt fand er in der ratio reſp. dem sermo Gottes. Gott beriet mit dieſer ratio (reſp. dem noch unausgeſprochenen sermo) eine künftige, wirkliche Welt. Zwei handelnde (beratende) Subjekte ſtehen einander gegenüber. Das erſte Subjekt, Gott, muß demgemäß mit ratio gedacht werden, auch abgeſehen von ſeiner ratio, die ja jenes zweite Subjekt iſt, mit welchem Gott durch gedankliche Thätigkeit verbunden ſteht (vgl. adv. Prax. 5ff.). Die Welt-Gedanken Gottes werden hier von der ratio Gottes iſoliert gedacht, ſie gehen gleichſam als Beratungs-Objekt hinüber und herüber zwiſchen Gott und ſeiner ratio als den beiden beratenden Subjekten. Und doch war vorher das Denken (ratio) Gottes Gottes Denken einer künftigen Welt (vgl. beſ. adv. Prax. 5)! Aber nun ſieht man auch die leichte Möglichkeit ein, dieſe ratio Gottes (reſp. den noch unausgeſprochenen sermo) zum ausgeſprochenen sermo geſchaffen werden zu laſſen, damit dieſer sermo nun das Mittlerweſen einer wirklichen Welt darſtelle, damit er die zwiſchen ihm und dem göttlichen Urweſen beratene Welt zu einer konkreten Welt realiſiere. Und doch, auch dieſer sermo Gottes ſollte ja erſt zum hypoſtatiſchen sermo geſchaffen werden (zum behufe dieſer konkreten Welt)! Wie konnte Gott mit ihm als einem anderen Subjekte die potenzielle Welt von Ewigkeit beraten? Wie konnte der noch nicht ausgeſprochene sermo Subjekt ſein, da er doch nicht Perſon war?

Aber für Tertullian exiſtieren dieſe Bedenken nicht. Er bleibt nun einmal in ſeiner bildlichen Vorſtellung der beiden die Welt beratenden Subjekte, nämlich Gottes und ſeiner ratio (sermo), befangen. Indeſſen Gott beriet nicht nur eine künftige Welt mit dieſer ratio (sermo), er erſah auch dieſe ratio (sermo) zu jenem Faktor, der dieſe ideale Welt zu einer realen Welt vollenden ſollte.

Um die Realität jener realen Welt zu erwirken, erſchuf Gott ſich zuerſt das Mittelweſen, den perſönlichen sermo reſp. die sophia [vgl. adv. Herm. 18: ex hac (sophia) fecit (deus), faciendo per illam et faciendo cum illa etc.; vgl. adv. Prax. 6]. Dieſer erſchaffene sermo reſp. dieſe sophia iſt nun aber nichts anderes, als die Setzung der ratio (sermo) des göttlichen Urweſens zu einem wirklichen, einem eigenen, für-ſich-ſeienden, zweiten perſönlichen Sein. Dieſelbe ratio (sermo) Gottes, mit welcher Gott als einem zweiten, in ihm beſtandenen Subjekte vor Anfang einer künftigen Welt beratend gedacht iſt, ſoll nunmehr, indem ſie von Gott ausgeſprochen wurde, zu einem Perſon-Weſen, einer Hypoſtaſe, geſtaltet werden, um die wirkliche Welt zu ſchaffen. Die ratio (sermo) Gottes, die alſo immer als zweites Subjekt in Gott vorgeſtellt iſt, wird nunmehr als zweite Perſon in reſp. nächſt Gott prädiziert [1]).

Um die ideale Welt Gottes zu einer realen Welt zu vollenden, ward die ratio (sermo) Gottes zu einem für-ſich-ſeienden, ſubſtanziellen Sein befördert, ja mehr — ging ſie als hypoſtatiſcher sermo (sophia) aus dem göttlichen Urweſen heraus (vgl. adv. Prax. 6 f. [2]). Der hypoſtatiſche sermo reſp. die sophia reſp. der Logos wurde ein realer Inbegriff eines künftigen räumlich-zeitlichen Welt-Daſeins, ein konkreter Zuſammenhalt der zu verwirklichenden Welt-Ideen. Tertullian wechſelt nun nämlich wieder die Vorſtellung.

---

1) Es braucht auf das Unlogiſche, das in dieſer Unterſcheidung von Subjekt und Perſon liegt, nicht beſonders verwieſen zu werden. Aber es bleibt dabei, erſt jetzt, zum behufe der wirklichen Welt, wird die ratio (sermo) ein hypoſtatiſcher sermo reſp. sophia (vgl. auch adv. Herm. 3).

2) Man kann ſo mit Recht ſagen, daß der perſönliche Logos, der vor allem räumlich-zeitlichen Welt-Daſein bei reſp. in Gott iſt, der die Subſtanzen einer künftigen realen Welt in ſich begreift, aus ſich herausſetzt — daß dieſer perſönliche Logos allerdings der Ort iſt, in dem Platos Ideen-Lehre eine ſchwache Analogie bei Tertullian findet (vgl. auch Hauſchild a. a. O. S. 62; Schwane a. a. O. S. 162). Aber man darf nicht vergeſſen: Das Für-ſich-ſein dieſes Logos iſt nicht als ein ewiges, ſondern als ein vorzeitlich-zeitliches gedacht. Dieſer Logos kann alſo nicht ſchlechtweg mit einer Platoniſchen Idee (δημιουργός) in Eins geſetzt werden. — Wenn Eſſer (a. a. O. S. 164) bemerkt, daß Tertullian hier nicht an Plato, ſondern an der Offenbarung orientiert iſt (vgl. Sprüche 8—22 ꝛc. ꝛc.), ſo behält er ja Recht. Aber dieſe Bemerkung kann doch keine Inſtanz dagen bilden, daß der Logos-Gedanke, ſo wie ihn Tertullian ausgeſprochen hat, allerdings an eine Platoniſche Idee erinnert.

Er unterschlägt sozusagen die vorhergehende Ideen-Reihe, welche die Gedanken Gottes einer künftigen Welt als Beratungs-Objekt, wie wir sagten, zwischen den beiden Subjekten, nämlich Gottes und seiner ratio, hin- und herlaufen ließ. Er kehrt, könnte man sagen, zu seiner primären Vorstellung wieder um, nur daß er sie in bemerkenswerter Weise, nämlich in einer durch die inzwischen eingetretene Ideen-Reihe bedingten Weise, verändert. Die erste Vorstellung war doch diese gewesen: Gott hatte von Anfang seine ratio (sermo) bei sich als Gottes Denken einer möglichen Welt. Die ratio (sermo) Gottes war der ideale Inbegriff dieser möglichen Welt. Tertullian nähert sich nun wieder dieser ersten Vorstellung. Aber ganz kann er sie nicht wieder aneignen, sondern nur soweit, als es ihm die dazwischen geschobene Ideen-Reihe erlaubt. Diese Ideen-Reihe hatte ihm die ratio (sermo) Gottes als ein zweites Subjekt in Gott, als ein mit dem göttlichen Urwesen die Weltgedanken bedenkendes zweites Subjekt fixiert. Jetzt, wo es sich um die Umsetzung der idealen Welt in eine reale Welt ganz direkt handelt, wird diese ratio (sermo) als Subjekt festgehalten, ja ihr Subjekt-Sein wird für Tertullian erst ein wirkliches, indem es Person-Sein wird. Und nun — und das ist eine bemerkenswerte Annäherung an die erste Vorstellung, eine gewisse Rückkehr zu ihr — wird diese neue Person, und zwar als ganze Person, nicht nur seine ratio — denn als Person muß sie, obwohl ja selbst die zur Hypostase gewordene ratio (sermo) Gottes, wieder über eine eigene ratio verfügen — zum (jetzt nicht mehr idealen, sondern) realen Inbegriff einer zu verwirklichenden Welt erhoben. Der hypostatische Logos Gottes — die materia materiarum (vgl. adv. Herm. 18)[1]. Und zwar ist dies so zu verstehen: Der hypostatische Logos (resp. die sophia Gottes) als Mittler einer künftigen Welt, ist in der Weise Mittler dieser Welt, daß er zugleich das substanzielle Substrat derselben bezeichnet (vgl. adv. Herm. 18. 20; adv. Prax. 6). Der hypostatische Logos ist die substanzielle Initiative der Substanzen eines künftigen konkreten

1) Wadstein (a. a. O. S. 662f.) und sein ihm stets ergebener Schüler Rauch (a. a. O. S. 57) haben auf die Schwierigkeit hingewiesen, die darin begegnet, daß der hypostatische Logos Gottes gleichmäßig als Hypostase und als materia materiarum prädiziert ist. Das ist richtig; logisch läßt sich unmöglich beides verbinden. Es wird auch der Ausdruck materia materiarum (vgl. adv. Herm. 18 mit adv. Prax. 7) ganz ernst und nicht bildlich gemeint sein.

Welt-Daseins. Ja, am Ende könnte man noch mehr sagen: Der hypostatische Logos ist nicht nur die substanzielle, sondern mehr — er ist die materielle Initiative einer künftigen Welt, er ist nicht nur substanzielles, er ist materielles Substrat dieser Welt. Wir begegnen hier nämlich derselben verwunderlichen Idee, der wir bereits beim göttlichen Urwesen begegneten. Wie das göttliche Urwesen, so wird auch konsequent der Logos Gottes als körperliches Wesen bezeichnet (vgl. adv. Prax. 7; apol. 21). Entscheidet man sich nun dafür, daß der Begriff der Körperlichkeit für Tertullian dem anderen der Materialität identisch ist, so ist man in der That im Recht, wenn man den hypostatischen Logos Tertullians eben nicht nur als substanziellen, sondern, darüber hinaus, als materiellen Inbegriff einer künftigen Welt deutet.

Man darf nun aber dennoch hier nicht eine Analogie mit der „ewigen Materie" des Hermogenes konstatieren. Mag der hypostatische Logos Tertullians materiell, weil körperlich, gedacht sein, so ist er doch als hypostatischer nicht ewig gedacht. Das göttliche Urwesen hat ihn vielmehr zum Zweck einer realen Welt zu einem hypostatischen Logos aus sich gezeugt. Man muß eben bei Tertullian unterscheiden: Als Subjekt, das dem Subjekt des göttlichen Urwesens gegenübersteht, mit ihm zu demselben Ende arbeitet, ist der Logos (ratio) Gottes ewig gedacht — aber nicht als wirkliche Person! Als diese ist er vorzeitlich-zeitlich, geschaffen vor der Schöpfung der realen Welt zum behufe dieser Welt. Darum hat aber auch der hypostatische Logos seinen Daseins-Grund nicht außerhalb des göttlichen Urwesens — wie die „ewige Materie" des Hermogenes — sondern eben in demselben. Darum kann endlich die Kreatur zum göttlichen Sein erhöht werden (vgl. Hesselberg a. a. O. S. 112; s. adv. Herm. 18). Was nun aber die Körperlichkeit des hypostatischen Logos selbst angeht, so muß man hier allerdings wieder bemerken: Die ganze Art, wie Tertullian das Hervorgehen der ratio (sermo) Gottes zum hypostatischen sermo (sophia, λόγος) deutet, (vgl. bes. adv. Prax. 7ff. 21. 26) macht es gewiß, daß Tertullian „Körperlichkeit" nicht sowohl mit „Substanzialität", sondern mit „Materialität" identisch setzt.

Fassen wir der Deutlichkeit wegen die Entwickelung der Tertullianischen Logos-Lehre bis hier her noch einmal zusammen, so können wir also drei Stadien des Tertullianischen Logos-Begriffes konstatieren:

A. Der Logos (ratio, sermo) als Vernunft, zu welcher als Subjekt das göttliche Urweſen gehört, der ideale Inbegriff der Gedanken Gottes einer künftigen Welt.

B. Der Logos (ratio, sermo) als zweites Subjekt nächſt reſp. in dem göttlichen Urweſen, mit welchem das erſte Subjekt, das göttliche Urweſen, die Gedanken einer künftigen realen Welt konferiert.

C. Der hypoſtatiſche Logos (sermo, sophia) als zweite wirkliche (körperliche) göttliche Perſon — Perſon und Subjekt iſt bei Tertullian in dieſem Falle zu unterſcheiden — nächſt der erſten wirklichen (körperlichen) göttlichen Perſon reſp. dem erſten wirklichen, (körperlichen) Subjekt — in dieſem Falle wird Subjekt und Perſon nicht unterſchieden — als Mittler und als realer Inbegriff einer künftigen realen Welt[1]).

Wenn man übrigens die Tertullianiſche Logos-Lehre mit der der ſtoiſchen Schule vergleicht, ſo hält es nicht ſchwer, deutliche Analogien herauszufinden. Aber dieſe Analogien ſind nun doch nicht in der Weiſe auszubeuten, daß man (vgl. Wadſtein a. a. O. S. 592 f. u. ö.; und wie immer, mit ihm Rauch a. a. O. S. 45 ff.), hier Tertullian auf die Stoa feſtnageln dürfte. Äußerlich zuerſt angeſehen, ſpricht ſchon das dagegen, daß Tertullian in apol. 21 zwar auf den ſtoiſchen Logos hinweiſt, aber nun nicht etwa Miene macht, ſeine Logos-Lehre ſozuſagen der ſtoiſchen Logos-Lehre unterzuſchieben, jene unter dem Protektorat gleichſam dieſer zu entwickeln. Nein, Tertullian begnügt ſich mit dem einfachen Hinweis auf eine Ähnlichkeit, die die Logos-Lehre, wie ſie für ihn die „Offenbarung“ (hunc, scl. λόγον, ex deo prolatum didicimus scl. ex scriptura sacra!) enthielt, mit der ſtoiſchen Logos-Lehre aufzeigt. Wie ſollte eigentlich auch Tertullian, der doch in ſeiner Logos-Spekulation getreu — wenigſtens im weſentlichen — die Spuren der apologetiſchen Theologie inne gehalten hat, dazu gekommen ſein, hier ſtoiſche Gedanken zu entlehnen? Er fand ja beinahe alle Ge-

1) Dorner (a. a. O. II 588) hat auch eine dreifache filiatio herausgebracht, zählt aber als dritte Stufe die, „wo der Sohn Menſch geworden Gott gegenüberſteht in erſcheinender Perſönlichkeit.“ Wenn wir dieſe Stufe hinzunehmen, ſo würden wir ſie nach unſerer Zählung freilich erſt als vierte nehmen können.

danken — vielleicht nur abgesehen von dem Gedanken der Körperlichkeit des Logos, soweit diese mehr als Substanzialität, soweit sie Materialität bedeuten soll — die er für seine Logos-Idee brauchte und verwertete, eben schon vor in der apologetischen Theologie! Man müßte also, wenn man überhaupt von einer Anlehnung Tertullians an die Stoa reden wollte, diese nur durch das Mittel der apologetischen Theologie geschehen sein lassen. Dagegen aber, daß sich die apologetische Theologie und in ihrem Gefolge Tertullian der stoischen Logos-Idee angeschlossen haben, erheben sich nun doch, trotz der unleugbaren Analogien, gewichtige Bedenken. Was zuerst jene Elemente der Tertullianischen Logos-Spekulation anlangt, die sich mit Elementen der stoischen Logos-Idee in Analogie setzen lassen, so erklären sie sich für Tertullian rein aus der göttlichen Offenbarung. Da bezeichnet also die Stoa den Logos als die göttliche Vernunft, die die λόγοι σπερματεκοί, die Keimformen der Dinge in sich begreift — ein Gedanke, den wir analog (vgl. sub A) bei Tertullian wiederfinden, der sich aber ganz und gar an der Offenbarung, wenigstens so weit er in dieser Allgemeinheit ausgesprochen bleibt, legitimiert. Da unterscheidet weiter die Stoa zwischen einem λόγος ἐνδιαθετός und einem λόγος προφορικός — eine Unterscheidung, an die man durch die Tertullianische Gegenüberstellung der ratio und des (unausgesprochenen) sermo Gottes wieder erinnert wird. Aber Tertullian erwähnt es mit keinem Worte, daß er seine Gegenüberstellung an dem Muster jener stoischen Unterscheidung vollzogen hat. Und dann erscheint es doch in der That recht weit hergeholt, diese Gegenüberstellung, die doch, wie Tertullian sie gemeint hat, ein ganz einfaches logisches Manöver war, die Tertullian nur um einem einmal üblichen, wie wohl nicht ganz korrekten Sprachgebrauch entgegen zu kommen (vgl. adv. Prax. 5) vollzog, von der er aber in seiner Logos-Lehre doch eine nur sehr bescheidene, oder grade heraus gar keine weitere Verwertung machte — es erscheint, meinen wir, unter diesen Rücksichten doch recht wenig glaublich, wollte man diese Tertullianische Gegenüberstellung von ratio und (noch unausgesprochenen) sermo Gottes auf jene stoische Unterscheidung des λόγος ἐνδιαθετός und προφορικός zurückführen. Es wäre dann doch wohl auch etwas von der hohen Wichtigkeit, die die Stoa dieser Unterscheidung beigemessen hat, auf Tertullian übergegangen d. h. Tertullian hätte seiner Gegenüberstellung eine höhere Wertung für seine ganze Logos-Lehre ver-

liehen. Da ist weiter für die Stoa der göttliche Logos ein πνεῦμα (Hauch), ein πῦρ τεχνικόν, kurz ein körperlicher Logos — daß und wie Tertullian die Körperlichkeit Gottes resp. des Logos (materia materiarum) aus der Offenbarung gewann, ist bereits ausführlich besprochen. — Nun aber unterscheidet Tertullian Gott als göttliches Urwesen von seinem Logos als einem zweiten Subjekt (vgl. sub B) resp. seinem hypostatischen Logos als einer zweiten Person (vgl. sub C) — wo bleibt die Analogie mit der Stoa? Nun läßt Tertullian diesen Logos Gottes als hypostatischen, als zweite Person, von der ersten Person, der Person des göttlichen Urwesens, gezeugt, geschaffen (vgl. adv. Herm. 18) werden, er läßt diesen hypostatischen Logos zu einem Für-sich-sein des „Sohnes" hervorgehen, dem Für-sich-sein des „Vaters" gegenüber — wo bleibt da die Analogie mit der Stoa? Und diese beiden letzten Gedanken-Reihen sind doch gerade die wichtigsten die den Ausschlag gebenden der Tertullianischen Logos-Lehre! Man kann mit einigem Recht sagen: Der Tertullianische Logos berührt sich in dem Maße mit dem Logos der Stoa, als sich eine Logos-Lehre, die auf christlicher Offenbarung beruht, immer mit einer, die auf den Pantheismus zurückgeht, berühren wird und muß. Aber ebenso, wie die christliche Offenbarung, obwohl durch manche Beziehungen mit dem Pantheismus (Monismus) verbunden, eben doch nicht Pantheismus ist und nicht darauf zurückgeführt werden kann, ebenso bleibt auch der offenbarte Logos Tertullians trotz mancher Berührungen mit dem stoischen (pantheistischen, monistischen) Logos spezifisch christlich offenbart.

Nachdem nun Tertullian den Logos Gottes einen hypostatischen Logos hatte werden lassen[1]), nachdem er so eine Mehr-Persönlichkeit

---

1) Wie die Hypostase des göttlichen Urwesens die Hypostase des Logos aus sich herauszeugt, so ist aus der Hypostase des Logos die Hypostase des heiligen Geistes hervorgegangen; (vgl. adv. Prax. 8. 4. 30). Mittelbar, nämlich über die zweite Hypostase hinweg, ist also auch der „Geist" auf das göttliche Urwesen als seinen prinzipiellen Quellort zurückzuleiten. Im Übrigen ist die Idee des „heiligen Geistes" im Unterschied von der Idee des „Logos" auch von Tertullian, wie von seinen Lehrern, den Apologeten, noch nicht klar erfaßt; vgl. bes. adv. Prax. 26 f. (vgl. auch Kahnis a. a. O. S. 265 ff.). Aber soviel ist gewiß: Auch den „Geist" hat Tertullian als Hypostase gedacht (— aus einer Fülle von Stellen vgl. nur adv. Prax. 8 f. 11 ff. 30; trinitas zuerst bei Tertullian vgl. adv. Prax. 8 f. 24 f.; apol. 24) — die Stelle, die Wab-

im göttlichen Wesen konstituiert hatte, mußte er sofort auf die Frage gerüstet sein: ist es möglich, und wie ist es möglich, diese behauptete

---

stein a. a. O. S. 662) dagegen anführt, nämlich de bapt. 4, kann eher dafür, als dagegen beweisen. Überhaupt ist der heilige Geist in totaler Analogie des göttlichen Logos entwickelt. Auch er ist, wie der Logos, in seinem rein immanenten Verhältnis zum göttlichen Wesen wenigstens angerührt (adv. Prax. 3 f. u. ö.), wenn auch nicht verwertet. Auch er wird, wie der Logos, erst „ökonomisch" zur für-sich-seienden Hypostase (vgl. ibid.). —

Aber es war nun ein von der Tübinger-Schule (vgl. Baur, Dreieinigkeit, S. 177; ausführlich und geistvoll Schwegler a. a. O. S. 152 ff. und Nachapostol. Zeitalter, Tübingen 1846, II. 341 f.) begangener und mit vielem Scharfsinn vertretener Irrtum, dem Montanismus Tertullians einen wesentlichen Einfluß auf seine Lehre vom Geist (resp. von der Trinität) beizumessen, einen Einfluß, der soweit gehen sollte, daß wir überhaupt dem Montanismus unsere Trinitäts-Lehre zu danken hätten. Nämlich so, daß der Montanismus, um sich vor der Kirche zu legitimieren, vor die Notwendigkeit gestellt gewesen wäre, den Parakleten als den jetzt erst wirkenden und zwar als Hypostase wirkenden „heiligen Geist" zu seinem Prinzip zu erheben, und dies Prinzip von dem Prinzip des hypostatischen (inkarnierten) Logos, dem bis auf Montan waltenden Prinzip der Kirche zu unterscheiden. Eine geradezu großartige Widerlegung dieser blendenden Hypothese hat A. Ritschl (a. a. O. S. 496 ff.) geliefert. Im Wesentlichen sind die folgenden beiden Haupt-Einwände mit überzeugender Kraft erhoben:

A. Tertullian hat den im Montanismus und seinen Propheten wirksamen heiligen Geist (Paraklet) als die Identität des in den Aposteln wirksamen verstanden (vgl. die Montanistische Schrift Tertullians de monog. 3; vgl. auch de coron. mil 4; de virg. vel. 1 adv. Marc. V 8). De praesc. 52, das dagegen spräche, ist unklar und unächt.

B. Der Montanistische Glaube steht im Banne des Kirchen-Glauben: Ursprünglich modalistisch (vgl. Epiph. haer. 48, 4—11. 12. Euseb. H. E. V 16) gestimmt, nimmt er später an dem Schwanken der Kirche zwischen Modalismus und Hypostasianismus seinen Anteil (vgl. Theodor. fabb. haer. III 2). Die vom Montanismus konstatierten Offenbarungs-Epochen sind auch leichter an den Modalismus, als an den Hypostasianismus angeschlossen. —

Es bleibt also darum dabei, daß Tertullian als Montanist resp. der Montanismus, so sehr sie vielleicht an dem „Geiste" ein besonderes Interesse genommen haben mögen, für die Ausbildung der Lehre vom Geist resp. der Trinität ohne irgend welche Bedeutung gewesen sind (vgl auch Dorner a. a. O. I 215 Anm. II 577 Anm.). Was den Montanismus angeht, so ist er überhaupt nicht dogmatisch, sondern praktisch gerichtet gewesen: Er wär kein System, sondern eine Stimmung. Und was Tertullian angeht, so brachte er seine fertige Lehre vom Geist resp. der Trinität mit in den Montanismus hinüber [vgl. adv. Prax. 2 (vgl. auch Neander a. a. O. S. 429 f.)].

Mehr-Persönlichkeit des göttlichen Wesens unter den absolut giltigen Obersatz der „Einheit" Gottes unterzubringen? Lassen sich Mehr-Persönlichkeit und Einheit Gottes mit einander vermitteln? Die große Gemeine, die für theologische Exerzitien nicht geschaffen ist, war von vornherein einer Vermittlung ungläubig gegenüber gestanden (vgl. adv. Prax. 3). Ja, sie empfand das Tertullianische Thelogumenon der Mehr-Persönlichkeit Gottes unmittelbar als einen Verstoß gegen den „Glauben", als einen Einbruch in den kostbaren Hort der Kirche — die Einheit Gottes. Diese Einheit Gottes festgehalten, wurde nun Christus von der großen Gemeine entschieden nach Maßgabe des Modalismus verstanden. Tertullian war auf dem Grunde der Offenbarung darüber klar, daß an diesem Punkte der Gemein-Glaube gleichsam gefangen gehalten war, daß er zum Schrift-Glauben modifiziert werden mußte. Darum, weil er den Unterschied zwischen einer „Theologie" der Offenbarung und einer „Theologie" der Gemeine wohl kannte, weil er weiter entschlossen war, sich auf die Seite der Offenbarung zu stellen, Offenbarungs-Theologie zu treiben, darum fand er die Kraft, seine Logos-Lehre, deren weiter Abstand vom Gemein-Glauben ihm nicht verborgen war, der Gemeine gegenüber in die regula fidei einzustellen (vgl. adv. Prax. 31). Die Gemeine, der diese „Rede" damals freilich gar „hart" gewesen sein mag, sollte ihren Irr-Glauben an ihr zum rechten Glauben korrigieren. Darum war es nun die Aufgabe Tertullians zu zeigen, wie der Glaube an Gottes Einheit, richtig vollzogen, und die Mehr-Persönlichkeit Gottes sich wohl vertragen, oder, noch besser: Wie von der schriftgemäßen Mehr-Persönlichkeit Gottes aus die Einheit Gottes begriffen werden müsse (vgl. adv. Prax. 3). Es ist die Idee der göttlichen „Ökonomie" eine von den Apologeten schon bekannte Idee, in der Tertullian Einheit und Mehr-Persönlichkeit Gottes mit einander auszugleichen gesucht hat. Die „Ökonomie" Gottes ist die innere Wesens-Entfaltung der ursprünglichen göttlichen Einheit zu einer vorzeitlich-zeitlich gewordenen göttlichen Mehr-Persönlichkeit. Diese innere Wesens-Entfaltung der göttlichen Einheit zur göttlichen Mehr-Persönlichkeit vollzieht sich unter dem Gesichtspunkte der Welt: Um ein räumlich-zeitliches Dasein zu schaffen, um sich in diesem Dasein zu bethätigen, wird Gott ein „ökonomischer" Gott [1]). Aber

1) Die „Ökonomie" Gottes wird ursprünglich nichts weiter — wie un-

nicht, daß nun Gott die Form seiner ewigen Subsistenz aufgehoben und zu einer den Formen räumlich-zeitlichen Daseins akkommodierten Form von Grund aus umgewandelt hätte — nicht, daß Gott sozusagen ein ganz anderer, ein neuer geworden wäre. Die ewige göttliche Einheit wird durch die gewordene Mehr-Persönlichkeit[1]) Gottes nicht gefährdet, noch weniger aufgehoben. Die Einheit Gottes ist in der Einheit der Substanz bestanden (vgl. adv. Prax. 2), und diese Einheit der Substanz ist und bleibt auch in der Mehr-Persönlichkeit Gottes festgehalten und durchgeführt. Die Person des göttlichen Urwesens ist die göttliche Substanz als eine Totalität begriffen (vgl. adv. Prax. 9). Aber indem dieses göttliche Urwesen die in ihm empfangene Welt, eine ideelle Welt, zu einer Realität zu schaffen gedachte, vollzog sich in dieser Einen ungeteilten Total-Substanz durch einen vorzeitlich-zeitlichen Prozeß eine innere Differenziierung (distributio, distinctio, dispositio, dispensatio, *οἰκονομία* vgl. adv. Prax. 9. 13): Der Logos Gottes ward zu einer für-sich-

---

mittelbar aus dem Begriffe folgt — bedeutet haben, als den „Welt-Haushalt" (vgl. Gieseler a. a. O. S. 137) Gottes. Nachdem man nun aber weiter über diesen „Welt-Haushalt" Gottes nachzudenken begann, ist der Begriff bald ausgedehnt worden auf die Art, wie Gott sich einrichtete, um diesen „Welt-Haushalt" zu bewirken. Tertullian hat die „Ökonomie" faßt ausschließlich in dieser Bedeutung gemeint. Man kann nun aber auch von einer „Ökonomie" Gottes reden, ohne den heiligen Geist mit anzuführen. Ohne den heiligen Geist ist dann die „Ökonomie" Gottes eine eben noch nicht vollendete, eine nur bis auf den hypostatischen Logos ausgedehnte. Aber so bald der hypostatische Logos da ist, ist auch „Ökonomie" da.

1) Von einer immanenten Trinität kann deshalb bei Tertullian nicht die Rede sein, weil doch ganz ausgesprochenermaßen eine Mehr-Persönlichkeit wird zum Zwecke der Welt. Ohne die Welt wäre die ursprüngliche Einheit geblieben. Nun ist ja zwar der Logos und der Geist dieser Einheit des göttlichen Urwesens von Anfang immanent, aber doch nicht — und darauf kommt es eben an — personeller Weise! Von Anfang war Gott, das göttliche Urwesen, allein; allein nämlich als Person (vgl. adv. Prax. 5). Von dieser (ersten) Person wird zwar dann ganz unmittelbar der Logos (ratio, sermo) als Subjekt, aber noch nicht als (zweite) Person unterschieden — Person wird er erst vorzeitlich-zeitlich. Und was den Geist angeht, so verhält es sich mit ihm (vgl. adv. Prax. 6) analog. — Die Trinität Tertullians ist lediglich (gegen Schwane a. a. O. S. 164 u. andere) eine ökonomische, eine nur aus der Rücksicht auf die Welt begriffene — nichts ist, mit einigem guten Willen, leichter einzusehen (vgl. auch Gieseler a. a. O. S. 137; Harnack a. a. O. I 536; Huber a. a. O. S. 117).

ſeienden, eigenen Hypoſtaſe konſtituiert, der Hypoſtaſe des göttlichen Urweſens gegenüber. Aber nicht, daß damit die Integrität der urſprünglichen Einen göttlichen Subſtanz verſehrt wäre, daß ſich dieſe Einheit in eine Mehrheit von einander iſolierter Subſtanzen gleichſam zerſpalten und aufgelöſt hätte. Der hypoſtatiſche Logos iſt nun nicht wieder eine Subſtanz für ſich (ipse deus = αὐτόθεος vgl. adv. Prax. 26, 2. 7 f.), die ſich ſozuſagen aus der urſprünglichen göttlichen Subſtanz losgerungen hätte, um ſich zu einer neuen göttlichen Subſtanz, einer substantia separata (vgl. ibid.), zu ſetzen. Die urſprüngliche Einheit der göttlichen Subſtanz bleibt auch dem hypoſtatiſchen Logos gegenüber erhalten. Dieſe Einheit iſt eine unabwendbare, nie geſchiedene, ewige Einheit. Ja, auch der hypoſtatiſche Logos iſt nur damit Gott zu heißen, daß er in dieſe Einheit der göttlichen Subſtanz hineingezählt iſt (vgl. adv. Prax. 26, 7). Tertullian hat es ausdrücklich (vgl. adv. Prax. 13) vermieden wiſſen wollen, das göttliche Urweſen, (den „Vater") und den hypoſtatiſchen Logos, (den „Sohn") als eine Zweiheit von Göttern — obwohl beide für-ſich-ſeiende göttliche Perſonen ſind — von einander zu unterſcheiden. Die Einheit der göttlichen Subſtanz, die in dieſen beiden göttlichen Perſonen vollzogen iſt, verbietet ſolches. Wenn man auf den (inkarnierten) hypoſtatiſchen Logos (Chriſtus) für ſich allein reflektiere, ſo möge man ihn immerhin „Gott" heißen. Sobald er aber in Verbindung mit dem göttlichen Urweſen, (dem „Vater") genannt iſt, ſo möge man dieſes göttliche Urweſen als „Gott" und den (inkarnierten) hypoſtatiſchen Logos (Chriſtus), als den „Herrn" von einander unterſcheiden[1]). — Dieſe Einheit der göttlichen Subſtanz iſt nun freilich nicht als Total-Subſtanz an den hypoſtatiſchen Logos einfach übergegangen, vom göttlichen Urweſen an dieſen Logos gleichſam abgegeben. Dies wäre ein dem ewigen für-ſich-ſeienden Perſon-Sein des göttlichen Urweſens gegenüber[2]) unmöglicher Gedanke. Aber war das göttliche Urweſen die Totalität der Subſtanz, ſo iſt der hypoſtatiſche Logos ein Teil, eine derivatio (nicht separatio, divisio, dispersio,

---

1) Auch hier tritt doch der Subordinatianismus ganz augenſcheinlich hervor.

2) Logiſch läßt ſich natürlich, wie wir noch weiter ſehen werden, dieſes Perſon-Sein des göttlichen Urweſens dem Perſon-Sein des Logos (und des Geiſtes) gegenüber mit den Mitteln, die Tertullian aufwendet, nicht halten.

diversitas vgl. adv. Prax. 3, 8f.), eine portio aus dieſer Totalität (vgl. adv. Prax. 9, 26). Tertullian ſetzt alſo portio und separatio einander entgegen: der hypoſtatiſche Logos iſt wohl eine portio der göttlichen Total-Subſtanz, aber keine separatio (substantia separata) derſelben. Was damit geſagt iſt, das wird deutlicher, wenn man die griechiſchen Ausdrücke für die entſprechenden lateiniſchen ſetzt: portio = μερισμός; separatio = ἀποκοπή. Die emanatiſtiſche Spekulation nämlich — und Tertullian hat ſich ja hier an ſie angelehnt (vgl. adv. Prax. 8) — verwendete den Begriff des μερισμός, wenn das Einzelne im feſten Zuſammenhange des Ganzen begriffen und nur aus dieſem Zuſammenhange verſtanden werden ſollte. Damit war aber auch gleichzeitig der Gedanke verbunden, daß das Ganze, deſſen μέρος dieſes Einzelne war, durch das letztere nicht verringert wäre, daß ſeiner Weſens-Fülle dadurch nichts abgezogen wäre, ja — dieſe Weſens-Fülle kam durch die μέρη erſt zu ihrem vollſten Ausdruck. Wenn dagegen der Begriff ἀποκοπή auf ein Einzelnes angewendet wurde, ſo war zwar an eine anderweite Abkunft dieſes Einzelnen gedacht, aber dieſe Abkunft intereſſierte nicht; was intereſſierte, das war dieſes Einzelne eben in ſeiner Iſoliertheit, dieſes Einzelne als Individual-Exiſtenz (vgl. übrigens adv. Prax. 9. 14. 26; apol. 21; vgl. auch Hagemann a. a. O. S. 186f.; Ritter, Emanations-Lehre ꝛc. ꝛc. a. a. O. S. 245). — Der Logos iſt alſo nun füglich nicht ſo eine portio (derivatio) aus der Totalität der Subſtanz, daß er, zu einem Für-ſich-ſein geworden, jene Totalität der Subſtanz (tota substantia) vermindert hätte — nicht ſo, daß das göttliche Urweſen durch den hypoſtatiſchen Logos an ſeiner unerſchöpflichen Weſens-Fülle eingebüßt hätte (vgl. adv. Prax. 8; apol. 21): Die Fülle des göttlichen Urweſens iſt eine ewig identiſche Fülle. Der hypoſtatiſche Logos nimmt ſeinen Anteil an dieſer ewig identiſchen Fülle, oder — kann man auch ſagen — dieſe ewig identiſche Fülle iſt gleichſam aus ſich hinüber geflutet und im hypoſtatiſchen Logos zu einem ſpezifiſchen Ausdruck gelangt. So iſt das göttliche Urweſen und der hypoſtatiſche Logos, dieſe göttliche Mehr-Perſönlichkeit, doch eine göttliche Einheit (unius substantiae = ὁμοούσιος): Die göttliche Einheit iſt und bleibt in der Einheit der Subſtanz beſtanden (vgl. adv. Prax. 8. 11f. 14f. 17ff. 21f. 24ff. vgl. 5f.; apol. 21 u. ö.). Darum iſt nun wohl der hypoſtatiſche Logos eben als hypoſtatiſcher, in ſeinem Daſein und Soſein (proprietas, conditio, ibid.) von der

Hypoſtaſe des göttlichen Urweſens unterſchieden und zu unterſcheiden (vgl. adv. Prax. 21. 24); aber das göttliche Anders-Sein des hypoſtatiſchen Logos, fern davon, ein Anders-Sein der substantia zu bezeichnen, iſt doch nur ein Anders-Sein des gradus (forma, species, nomen, res, persona vgl. adv. Prax. 2. 8 f. 26 u. ö. adv. Marc. III 6). Der hypoſtatiſche Logos iſt ſozuſagen die von der Gottheit des göttlichen Urweſens abgeſenkte Gottheit (vgl. adv. Prax. 7 ff.; adv. Herm. 3, 18), jene Gottheit, die ihre Macht und ihren Gehorſam von der allgebietenden Gewalt des göttlichen Urweſens empfängt (vgl. adv. Prax. 4. 8. 17 f.)[1]. Aber der hypoſtatiſche Logos, obwohl eine göttliche Perſon nächſt der Perſon des göttlichen Urweſens iſt doch in unabänderlicher Weſens-Einheit mit dem göttlichen Urweſen geſtanden (vgl. adv. Prax. 2. 5. 8. 22; apol. 21): Es iſt die Weſens-Einheit von „Vater" und „Sohn", in welcher das göttliche Urweſen und der hypoſtatiſche Logos ewig mit einander verbunden bleiben[2].

Die Art, mit der Tertullian Gottes Einheit und Mehr-Perſönlichkeit mit einander zu vermitteln ſtrebte, nämlich als eine Einheit der Subſtanz, welche ſich zu einer Mehrheit von perſönlichen Teilhabern dieſer Subſtanz entfaltet, erinnerte nun freilich ſehr an die emanatiſtiſche Spekulation (προβολή der Gnoſis). Darum war es für Tertullian von unerläßlicher Wichtigkeit, ſich in dieſem Zuſammenhange mit der Emanations-Theorie auseinander zu ſetzen; (vgl. adv. Prax. 8). Dieſe Auseinanderſetzung iſt dadurch erleichtert geweſen, daß Tertullian kurzer Hand die gnoſtiſche (Valentinianiſche) Emanation als eine häretiſch verzogene Nachäffung eines chriſtlichen Gedankens bezeichnet. Dieſer chriſtliche Gedanke iſt der: Der hypoſtatiſche Logos (sermo) iſt ein aus dem göttlichen Urweſen vorzeitlich-zeitlich gewordener Logos. Und ſofern nun die gnoſtiſchen (Valentinianiſchen) Emanationen aus dem göttlichen Urweſen vorzeitlich-zeitlich werdend gedacht ſind, ſofern iſt freilich eine Ähn-

---

1) Kurz, der hypoſtatiſche Logos iſt dem göttlichen Urweſen gegenüber ſubordiniert.

2) Adv. Prax. 4 würde man doch ganz falſch auffaſſen, wenn man daraus ableſen wollte, Tertullian hätte an eine ſchließliche Auflöſung der perſönlichen Unterſchiede in Gott zu gunſten der Perſon des göttlichen Urweſens geglaubt. Die Trinität, zwar „ökonomiſch" geworden, bleibt nun Trinität in Ewigkeit (vgl. adv. Prax. 27).

lichkeit mit der christlichen Logos-Idee gegeben. In dem Prinzip, soweit es nämlich nichts weiter als den Prozeß des vorzeitlich-zeitlichen Ausgehens der Mehr-Persönlichkeit aus der Person des göttlichen Urwesens bezeichnet, ist deshalb die Gnosis (Valentin) in der christlichen Anschauung stehen geblieben, ist die Häresie noch nicht offenbar. Aber die Häresie der Gnosis (Valentins) setzt nun für Tertullian augenblicklich ein, wo es sich um die Spezialisierung der persönlichen Emanationen handelt. Die Emanationen der Gnosis (Valentins), oder nun bestimmter, diese Reihe von Äonen, die das Pleroma konstituieren, sie sind — und das ist der „breite Graben" für Tertullian — von dem Ur-Vater (βύθος) getrennt (vgl. adv. Valent. 9)[1]). Diese Trennung ist eine solche, daß die Äonen, (vom Νοῦς abgesehen) der, von dem sie doch zuletzt alle stammen, und nach dem sie sich alle sehnen (vgl. adv. Valent. 9), nicht zu erkennen vermögen. Und als zuletzt dieses allgemeine Verlangen des Pleroma-Reiches nach der Erkenntnis des göttlichen Ur-Vaters in Einem Äonen (der σοφία vgl. ibid.) gewaltsam hervorbricht, als dieser Eine Äon sich vermißt, den, der über alle Gnosis (Erkennbarkeit) hinausliegt, in brünstigem Verlangen zu umarmen, da wäre er dem Untergange geweiht gewesen (paene devoratur et dissolvitur vgl. adv. Prax. 8), wenn nicht der Horos (vgl. adv. Valent. 9) seine begehrliche Vermessenheit gestillt und ihn zur wahren Ordnung zurückgebracht hätte. —

Merkwürdigerweise hat Tertullian ein wichtigstes Moment, was er gegen die In-Eins-Setzung seiner Spekulation mit der gnostischen (Valentinianischen) hätte beibringen können, ganz beiseite gelassen. Nämlich folgendes: Die gnostische (Valentinianische) Emanation ist eine der absoluten Notwendigkeit unterworfene. Das Ema-

1) Tertullian, der ja in der Auffassung des Valentinianischen Systems ganz und gar eigentlich dem Irenäus gefolgt ist (vgl. adv. haer. mit adv. Valent.), scheint diese Trennung nicht so gemeint zu haben, daß das Pleroma durch den Horos von dem Bythos äußerlich geschieden gewesen sei, sondern er scheint nur eine innere Trennung gemeint zu haben, die in dem — (vom νοῦς abgesehen) — Nicht-Erkannt-Werden-Können des Bythos seitens des Pleromas vorhanden war. Er scheint (vgl. adv. Valent. 9) — wie die späteren Valentinianer — nur Einen Horos zu kennen, nämlich den, welcher die obere Welt (Bythos und Pleroma zusammen, mit inbegriffen die restituierte sophia) von der geschaffenen Welt scheiden sollte. Vgl. auch Lipsius, „Valentinus u. s. Schule" i. d. Jahrb. f. prot. Theol. 1887, S. 585—658.

nations-Prinzip der Gnosis muß notwendig die Emanationen emanieren lassen. Es kann sich nicht gleichsam zurückhalten in sich selbst. Eben als Prinzip ist es sozusagen physisch gezwungen, eine Reihe von Emanationen zu gebären (vgl. auch Ritter, Emanations-Lehre a. a. O. S. 246). Der Tertullianische Logos (und der Geist) Gottes ist Hypostase geworden vermittels eines Aktes der absoluten Freiheit des göttlichen Urwesens. Durch freien Willens-Entschluß des „Vaters" emanierte der Logos (ratio, sermo) zum hypostatischen Logos (sermo, sophia). Hier ist nun auch der Grund gelegen, weshalb es ganz verfehlt ist, die (Apologetisch-)Tertullianische Entfaltung der ewigen Einheit Gottes zur vorzeitlich-zeitlichen Mehr-Persönlichkeit einem „physischen Prozeß" zu vergleichen (vgl. Baur, Drei-Einigkeit S. 182). Wo ein Akt sich durchsetzt, ja sich notwendig durchsetzt, auf grund eines freien Willens-Entschlusses, da hat man doch kein Recht mehr, von einem „physischen Prozeß" zu reden. Dann hätte man überhaupt endlich nur „physische Prozesse", und niemals Thaten resp. Begebnisse der Freiheit! —

Tertullian hat also den charakteristischen Unterschied seiner προβολή von der gnostischen (Valentinianischen) lediglich in dem gnostischen Nicht-Erkannt-Werden-Können (insofern in dem Getrenntsein) des göttlichen Urwesens (βύθος) durch die Äonen-Reihe (den νοῦς ausgenommen) gefunden. Und allerdings — wenn er eben die göttliche Freiheit nicht bedachte, die in seiner Theorie die Mehr-Persönlichkeit bedingte, während die gnostische unter eine absolute Notwendigkeit gestellt war — ein Weiteres, was ihn hier von der Gnosis (Valentins) getrennt hätte, ließ sich auch nicht ausfindig machen. Der Modus nämlich, nach welchem die Gnosis (Valentin) die göttliche Einheit und Mehr-Persönlichkeit vermittelte, war im Grunde genau derselbe, wie ihn Tertullian angab: Eine Einheit der Substanz, in welche sich, aber ohne, daß das substanzielle Prinzip eine Zerspaltung oder einen Abzug erfahren hätte, eine Mehrheit von Personen teilte (vgl. neben Lipsius a. a. O. auch Zeller III 2 S. 438ff.). Aus dieser Thatsache erklärt sich nun jene Bemerkung Harnacks (a. a. O. I 533f.): (In der Art, wie Tertullian die göttliche Einheit und Mehr-Persönlichkeit mit einander verträglich macht, ist) „in aller Form die gnostische Äonen-Lehre rezipiert. Lediglich darin, daß Tertullian (und Hippolyt) die οἰκονομία τοῦ θεοῦ auf Vater,

Sohn und Geiſt beſchränken, während die Gnoſtiker über dieſe Zahl hinausgehen, liegt ein Unterſchied". Das iſt, wie geſagt, in der That richtig: Die Art der Vermittlung iſt ganz die gleiche. Sollte aber Harnack mit ſeinem Ausſpruch noch etwas Weiteres ſagen wollen — und das ſcheint faſt ſo — nämlich dieſes: Daß Tertullian, indem er überhaupt die göttliche Einheit zur Mehr-Perſönlichkeit entfaltete, ein gnoſtiſches Erbe angetreten habe, ſo iſt er doch ſehr im Unrecht. Daß Tertullian eine Mehr-Perſönlichkeit Gottes entfaltete, das war einfach ſchriftgemäß — die Schrift drängte nach dieſer Richtung. Das Wie war freilich aus der Emanations-Theorie genau übernommen. Aber nicht, daß Tertullian die Vermittlung der göttlichen Einheit und Mehr-Perſönlichkeit nach Analogie einer gewohnten Idee zu vollziehen ſuchte, kann man ihm übel nehmen — wer ſtellte die Schrift und ihre Poſtulate nicht, ſoweit es geht, unter „vernünftige" und gebräuchliche Kategorien? — nur das, daß er ſeine Vermittlung ſo apodiktiſch proklamierte, daß er in ihr die Löſung des Geheimniſſes, nicht nur einen Verſuch zur Löſung bekannte (adv. Prax. 3), das muß man ihm verdenken! —

Von dieſem Nicht-Erkennen-Können des Pleromas und dieſem Nicht-Erkannt-Werden-Können des göttlichen Urweſens, des „Vaters", erklärt nun Tertullian: In ſeiner Emanations-Theorie (προβολή) keine Spur! Hier iſt der „Sohn" immerdar in einem engſten Verhältnis zum „Vater" geſtanden, hier iſt trotz aller perſönlichen Geſchiedenheit, eine innerſte Harmonie des Geiſtes. Der „Sohn" kennt den Vater, es iſt ſeine „Speiſe", des Vaters Willen zu erfüllen — ja, der Sohn iſt und bleibt von Ewigkeit im Vater (adv. Prax. 8). Die Innigkeit dieſes (mehr-)perſönlichen Verhältniſſes in der göttlichen Einheit iſt endlich — wie Tertullian in Anlehnung an die Analogien der Natur vollendet — die: von Wurzel und Schößling, von Quelle und Bach, von Sonne und Strahl (vgl. adv. Prax. 8; apol. 21). Wie hier ein jedes Zweite, meint Tertullian, ein beſonderes iſt, und wie doch wieder jedes Zweite nur im engſten Zuſammenhange mit dem Erſten — aus dem Erſten verſtanden werden kann, ſo iſt auch der Logos (ratio, sermo) Gottes zu einem hypoſtatiſchen Für-Sich-Sein, zu einem „Sohn"-ſein (sermo) aus dem göttlichen Urweſen, dem „Vater", hervorgegangen, aber dennoch: Er iſt alles, was er iſt, nur in und mit dem „Vater", ja, ohne den „Vater" ein unbegreifliches und unbegriffenes Weſen. —

Man muß nun freilich sagen: Diese Gleichnisse: Wurzel-Schößling (und wenn wir die Hypostase des Geistes hinzunehmen) — Frucht; Quelle-Bach-Fluß; Sonne-Strahl-Flamme; diese Gleichnisse sind für die Sache, die sie für Tertullian bezeichnen sollten, ganz ungeschickt. Bei diesen Gleichnissen ist nämlich das Wichtigste ganz in den Schatten gestellt. Nämlich das: Daß es sich hier um ein Verhältnis von Person zu Person handelt, d. h. von Für-sich-sein zu Für-sich-sein. Es handelte sich darum: Wie kann Ein Gott und doch dieser Eine Gott als verschiedene Personen sein? Um diese Frage zu lösen, durfte man seine Zuflucht nicht zu solchen Natur-Analogien, wo doch von einem Für-sich-sein gar nicht geredet werden kann, nehmen. Diese Natur-Analogien konnten höchstens das leisten: Die Einheit des Willens in den verschiedenen Persönlichkeiten anschaulich zu machen. Aber sie konnten nicht anschaulich machen, wie denn erst einmal überhaupt verschiedene Persönlichkeiten im einheitlichem göttlichen Wesen gedacht werden können. Diese Gleichnisse, die also der Hauptsache ausbiegen, sind eigentlich Gleichnisse von pantheistischem (monistischem) Charakter — darum sind sie auch der allgemeinen Emanations-Theorie eine gebrauchte Münze gewesen (vgl. Ritter, Emanations-Lehre a. a. O. S. 245). — Aber der Pantheismus (Monismus) hat die Thatsache der Persönlichkeit, die doch nun einmal als empirische nicht geleugnet werden kann, immer unangenehm d. h. als ein ihm widersprechendes Zeugnis empfunden. Man könnte sagen: Diese Gleichnisse hätten sich für den Pantheismus (Monismus) geschickt gegen ein göttliches Person-Sein aufgeboten zu werden. Weil aber umgekehrt Tertullian von dem göttlichen Person-Sein ausging, ein göttliches Person-Sein zum Grunde hatte, darum durfte er sich diese Gleichnisse nicht aneignen. Denn wenn man sie ganz ernst nehmen will, so geht an ihnen der fundamentale Begriff des göttlichen Person-Seins allerdings graden Weges verloren (vgl. auch Schwegler a. a. O. S. 44). Tertullian hat nun gewiß diese Bilder ernst genommen (gegen Schwane a. a. O. S. 165) — ohne diese Konsequenz zu ziehen. Aber daß er sie ernst genommen hat, das ist klar. 1) Die Emanations-Theorie nahm mit vollem Recht diese Bilder ernst; sie wies damit ihren Pantheismus (Monismus) nach — ihre Äonen waren nur „mythologische Personen“ resp. „personifizierte Begriffe“ (vgl. Lipsius, Valentinus a. a. O. S. 652). Tertullian, der zu

wenig philoſophiſch geübt war, um zu erkennen, daß dieſe Bilder, die dort das Rechte (nach Maßgabe) zu beweiſen geeignet waren, auf *ſeinen* Boden übertragen, nicht nur das Rechte, ſondern eher ſein Gegenteil erhellten (nicht die Innigkeit des perſönlichen Verhältniſſes, ſondern die Auflöſung desſelben) — Tertullian übernahm mit der Emanation (προβολή) unbekümmert dieſe Bilder. 2) Man hat, wenn man ſieht, wie Tertullian die Sache häufig auf Bilder geſtellt hat, in Bildern ausläufen läßt, und dieſe Bilder immer ernſt genommen hat (vgl. unter anderen auch ſeine pſychologiſchen Bilder), keinen Grund, ſolches in dieſem Falle nicht anzunehmen, umſomehr, als 3) Tertullian (vgl. apol. 21; adv. Prax. 8. 27) dieſe Bilder mit einer zähen Stetigkeit verwendet. 4) iſt Tertullian überhaupt ein phantaſievoller Charakter und ein ſolcher iſt immer geneigt, ſich eine Sache unter Bildern zu repräſentieren, und dieſe Sache in ſolchen Bildern für ſich zu erſchöpfen. —

Wir ſtehen am Ende. Noch einmal den Weg, den wir gegangen ſind, überblickend, verſichern wir uns: Tertullian ſteht mit ſeiner Logos-Lehre, von Modifikationen abgeſehen [1]), *weſentlich* auf apologetiſchem Boden. Damit aber iſt geſagt: die Logos-Lehre Tertullians trägt einen durchaus *kosmologiſchen* Charakter — es fehlt *als konſtitutives Moment* derſelben der Erlöſungs- (Verſöhnungs-)Gedanke. Ja, man kann ſagen: Der Erlöſungs- (Verſöhnungs-)Gedanke, wenn er noch endlich angedeutet iſt, wenn das Ziel, das dieſem hypoſtatiſchen Logos geſetzt iſt, endlich noch die Darſtellung derſelben in der Perſon Jeſu Chriſti iſt (vgl. apol. 21; adv. Prax. 29 u. ö.), ſo iſt dieſer Gedanke bereits außerhalb des Syſtems gelegen. Wäre er noch zuguterletzt gleichſam hineingeſchleudert in das Syſtem, er hätte die ganze Stimmung, die auf dem Syſtem lag, geſtört und verwirrt. Nun aber iſt er dem Syſtem nur angereiht — und damit iſt die Grenze der Tertullianiſchen Logos-Spekulation bezeichnet. Einer künftigen Spekulation harrte die Aufgabe, den Gedanken der Erlöſung (Verſöhnung) mit der Logos Idee *harmoniſch* zu verſchmelzen.

---

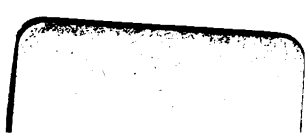
1) Eine der bemerkenswerteſten Modifikationen iſt dieſe, daß Tertullian den Emanations-Begriff mit dem Kreations-Begriff auf eine *gleiche* Höhe geſtellt hat. Auf grund dieſer Thatſache hat *Neander* erklären können (a. a. O. S. 457): Tertullian „bildet den Übergangs-Punkt zwiſchen dem älteren Subordinatianismus und der ſchärferen Auffaſſung der Weſens-Einheit".

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

219

71 17 A C 55 3

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

219

71 17 A C 55 3